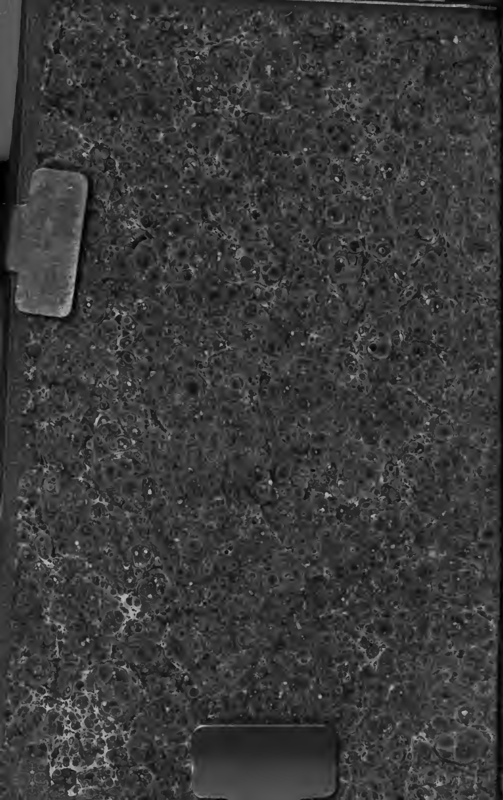




Prometheus
und sein Mythenkreis.

Mit Beziehung

auf die

Geschichte der griechischen Philosophie, Poesie und Kunst

dargestellt

von

Benj. Gotthold Weiske,
Professor zu Leipzig.

Nach dem Tode des Verfassers

herausgegeben

von

Dr. Herm. Leyser,
Assistenten an der Universitäts-Bibliothek
zu Leipzig.

Leipzig,
Verlag von K. F. Köhler.
1842.

Vorwort.

Mehrere Schüler und Verehrer des trefflichen Weiske, und unter ihnen einige Professoren der hiesigen Universität wünschten, dass das vorliegende nachgelassene Werk des scharfsinnigen und gelehrten Mannes herausgegeben würde. Ich entschloss mich um so leichter dazu, da dasselbe so vollständig ausgearbeitet war, dass mir bei der Herausgabe desselben nichts zu thun übrig blieb, als die zum Texte gehörigen Noten an ihrem Orte einzuschalten und zum Theil auch die, welche noch fehlten, aus den Heften des Verfassers auszuziehen, sowie auch einige nöthige Citate nachzutragen.

In der vorausgeschickten ausführlichen Einleitung hat der Verfasser mit stäter Beziehung auf den Mythus des Prometheus die Grundsätze entwickelt, nach welchen überhaupt die Darstellungen des classischen Alterthums in Literatur und Kunst zu betrachten und zu deuten sind; in dem darauf folgenden Hauptwerke ist dann der Mythenkreis des Prometheus in seinen verschiedenen Gestaltungen in Rede und bildender Kunst

von den ältesten Zeiten bis auf das J. 500 v. Chr. herab dargestellt worden. Hätte der Tod den Verfasser nicht zu früh erreicht, so würde er unstreitig die Fortbildung dieses Mythus durch alle spätern Perioden verfolgt haben.

Da die Einleitung einen Gegenstand behandelt, der auch den Philosophen interessiren muss, nämlich eine Classification und kritische Beurtheilung der sehr mannichfaltigen Mittel, welche uns zu Gebote stehn, um eine Vorstellung, die wir selbst haben, in Andern zu erzeugen, oder, was dasselbe ist, unsre Vorstellungen Andern darzustellen, so ist dafür gesorgt worden, dass dieselbe auch unter dem Titel: *Philosophie der Darstellung, besonders der mythischen,* von dem Uebrigen getrennt verkauft würde.

Das am Ende befindliche Register enthält nur das Nöthigste und Wichtigste; die griechischen Wörter haben sich in der alphabetischen Reihenfolge nach den übrigen richten müssen.

Leipzig, im April 1842.

Der Herausgeber.

Uebersicht.

Einleitung.

§. 1. Die Gesammtheit der Mythen des Prometheus ist ein ehrwürdiges Denkmal des Alterthums, bestehend aus einer langen Reihe von Bildern, welche schon beim ersten Anblick — denn wir wollen der Untersuchung nicht vorgreifen — in ihrer Einzelheit und in ihrer Verbindung, sowohl ihrer Form als ihrer hindurchblickenden Bedeutsamkeit nach, als wichtig erscheinen, da sie erstlich einzeln, ein jedes dieser Bilder für sich betrachtet, mehrentheils durch dichterischen Werth und sinnvolle Andeutungen sich auszeichnen, da sie ferner auch gruppenweis zu künstlerischen und begrifflichen Ganzen sich vereinigen, da sie endlich insgesammt durch den Namen *Prometheus*, und meist auch durch die auf diesem Namen beruhende Ideenverwandtschaft, zusammengehalten werden.

§. 2. Treten wir näher und betrachten diese Mythenreihe in ihrer Entstehung und Fortbildung, festhaltend vor Allem an demjenigen, was in Namen und Bildern sich deutlich und sicher als hauptsächlicher Inhalt der verschiedenen Dichtungen darstellt; absondernd aber, was davon ganz abweicht und daher nur leeres Dichterspiel und irrige Sophistendeutung zu sein scheint, oder ganz dunkel und räthselhaft ist; endlich hinwegsehend über die Mannichfaltigkeit der Formen und der angedeuteten Nebenbegriffe, über die gegenseitige Unabhängigkeit vieles Einzelnen, was allmählich an den *einen* Namen geknüpft worden ist, und über das Zufällige und Ungleichmässige in den Vorschritten und Rückschritten der Zeiten in Form und Gedanken: so drängt sich uns bei geschichtlicher Verfolgung des Ganzen unabweislich dieselbe Ueberzeugung auf, welche auch bisher von beinahe allen Beschauern dieses Mythenkreises getheilt und von Einigen nur zu weit ausgedehnt und zu fein ausgesponnen wurde, die, dass wir das Bild einer geistigen Kraft, nämlich der Denkkraft des menschlichen Geistes vor uns sehen, nicht ohne Beziehung auf das Sittliche und auf das Uebermenschliche;

und dieses nicht nur in Darstellung einzelner Begriffe, sondern in einer zusammenhängenden, erst dunkel geahneten und angedeuteten, dann heller und heller gedachten und ausgedrückten Geschichte des menschlichen Geistes, anfangs von engerem, nachher von weiterem Umfang; die Geschichte seines Aufstrebens, seines Falles, seines endlichen Siegs: fürwahr, auch wenn dies nur theilweis der Inhalt ist, ein ehrwürdiger Mythus; und zugleich ein recht *zeitgemässer* Mythus, wir mögen nun auf das Leben unserer Zeit, oder auf Kunst und Wissenschaft, namentlich auf die Mythologie hinblicken! Prometheus ist von Ursprung her und fortwährend in den vorherrschenden Aeusserungen seiner Natur ein denkendes, selbstkräftiges Wesen, ein Feind düsterer Gedankenlosigkeit und roher Gewalt.

§. 3. Der vergleichungsweis deutliche Sinn und der geschichtliche Zusammenhang dieses Mythenkreises, in welchem sich der Gang der menschlichen, besonders der griechischen Geistesbildung gleichsam abgedrückt hat, dient zugleich vor anderen als Wegweiser für die Erforschung der Geschichte und des Gehaltes mehrerer ähnlicher Mythen, ja als Leitfaden selbst durch entferntere Theile des Labyrinths der griechischen Mythologie.

§. 4. Um die Grundsätze für Anordnung und Behandlung des gegebenen Stoffs zu gewinnen, müssen wir vorerst diesen Stoff seiner Natur nach zu bestimmen suchen, und zwar hier in der Einleitung nur im Allgemeinen, nämlich der *Gattung* nach, zu der unser Gegenstand gehört. Das Besondere, das Prometheus Eigenthümliche, kann uns hier nur vorläufig und bedingungsweis als Beispiel dienen, mit dem Vorbehalt der künftigen Bestätigung oder Widerlegung. Wir sprechen also zuerst von der Gattung der Gegenstände, unter welcher auch der unsrige begriffen ist, und folglich zugleich von der *Beschaffenheit* unseres Gegenstandes im Allgemeinen, sofern diese schon in der Gattung liegt, und dann werden wir zweitens von seiner davon abhängigen *Behandlung* Einiges hinzufügen, als Folgerung aus dem Voranstehenden. — Um aber einen Gattungsbegriff zu finden, welcher Alles, was in den Kreis unserer Aufgabe fällt, umfasst, müssen wir nicht nur zum *Mythus* oder zur *mythischen Darstellung*, sondern zum Begriff der *Darstellung* überhaupt hinaufsteigen. Nur durch Entwickelung und Eintheilung dieses umfassenderen Begriffs wird es möglich, in wissenschaftlicher

Uebersicht das Allgemeine und Besondere, was sich auf Prometheus bezieht, sei es Begriff oder Bild oder Zeichen, mit seinen Gegensätzen und Verhältnissen zu überschauen.

I. Darstellung überhaupt und mythische Darstellung insbesondre.

Begriffbestimmung und Bestandtheile.

Es ist *die Gesammtheit der Darstellungen des Prometheus in der Literatur und Kunst der Griechen und Römer*, deren Form und Inhalt von uns untersucht werden soll: also nicht bloss *Mythen* in dem heutigen wissenschaftlichen Gebrauche des Wortes. Denn diesem zufolge ist *Mythus* entweder *die Erzählung einer als vorgeschichtlich und wirklich geschehen dargestellten, auf Göttliches bezogenen, von unserem religiösen Glauben nicht als wahr anerkannten Begebenheit eines übermenschlichen Wesens*, oder es bedeutet Mythus nicht die Erzählung einer solchen Begebenheit, sondern die *Begebenheit* selbst; gerade so wie *Sage* und ähnliche Wörter verschiedener Sprachen entweder die Darstellung von Thatsachen oder die Thatsachen selbst bezeichnen. Weder die eine noch die andere Bedeutung entspricht ganz unserem Gegenstande. Wir werden uns nicht bloss mit Erzählungen von Begebenheiten und auch nicht bloss mit dem, was als uralt, als wahr und heilig überliefert ist, beschäftigen; vielmehr werden wir es mit mancherlei Darstellungen zu thun haben, welche, da sie sich allerdings sämmtlich auf Mythen beziehen, *mythische Darstellungen* genannt werden können; es mag nun, was sie enthalten, als Geschehenes oder Bleibendes, als Wirkliches oder Gedachtes, als Heiliges oder Nichtheiliges gegeben sein; es mag die Darstellung den Mythus zum Gegenstand haben oder ihn als Mittel brauchen oder ihm nur ähnlich sein.

§. 5. *Darstellung* im weiteren Sinne ist die Anwendung eines äusserlich wahrnehmbaren zu Erregung der Vorstellung einer Sache dienenden, von dieser Sache selbst aber verschiedenen Mittels. Wir nehmen also Darstellung in der Bedeutung, wodurch die Vorzeigung der Sache selbst ausgeschlossen, die blossen Bezeichnungen aber miteingeschlossen sind. Es setzen gemäss unserer Begriffbestimmung alle Darstellungen (folglich

auch die mythischen) drei Dinge voraus: erstlich einen *Gegenstand*, der durch die Darstellung ausgedrückt wird (sei es ein sinnlicher oder ein übersinnlicher, ein empfangener oder ein selbsterfundener); zweitens eine *Vorstellung*, welche für jenen Gegenstand gesetzt wird vermöge der näheren oder entfernteren *Verbindung*, worin sie mit ihm steht (es sei diese Vorstellung nun ein Verstandesbegriff oder ein Phantasiebild, es sei abbildliche Wiedergebung oder freie, dichterische oder begriffliche Umwandelung, oder willkürliche Bezeichnung, oder sinnbildliche Stellvertretung); endlich drittens ein *Mittel der äusseren*, sinnlich wahrnehmbaren *Erscheinung*, sei es ein künstlerisches oder ein gemeines, ein redendes oder ein bildendes oder irgend ein anderes sinnliches Erregungsmittel von Vorstellungen. Letzteres beides, nämlich die für den Gegenstand gesetzte Vorstellung und das äussere Darstellungsmittel, macht zusammen die *Form* der Darstellung aus, deren *Stoff* der Gegenstand ist, in welchem zugleich der Grund und der Zweck der Darstellung besteht. — Wir haben also auch in den *mythischen Darstellungen*, z. B. in denen des Prometheus, überall dreierlei zu unterscheiden: den *Gegenstand*, die damit in einem gewissen Verhältnisse stehende für den Gegenstand gesetzte Vorstellung, sei es *Phantasiebild* oder Begriff, und das Mittel der *äusseren Darstellung*. Z. B. wenn die menschliche Klugheit der Gegenstand ist, so kann diese durch den besondern das Allgemeine vertretenden *Begriff* der klugen Feuerbenutzung oder durch das *Phantasiebild* des Prometheus ausgedrückt, und beides durch ein äusseres Mittel, z. B. durch die Rede oder durch ein Gemälde dargestellt werden.

1. *Gegenstände der Darstellung, besonders der mythischen.*

§. 6. Der *Gegenstand* der mythischen Darstellungen ist seinem Ursprunge nach entweder *geschichtlich* oder *begrifflich* oder *dichterisch* oder aus mehreren dieser drei Gattungen gemischt. Eine vierte Gattung ist undenkbar; denn alle Vorstellungen, folglich auch alle Gegenstände der Darstellung, sind entweder *allgemeine Vorstellungen*, von dem *Verstande* erfasst, also Begriffe (sie mögen sich nun auf allgemeine Eigenschaften und Verhältnisse des Sinnlichen oder des Uebersinnlichen beziehen); oder sie sind *Einzelvorstellungen*, und in diesem Falle

entweder freigeschaffen durch die *Phantasie*, also Dichtungen; oder empfangen durch die *sinnliche* Erfahrung, also geschichtliche Gegenstände. Es giebt also dreierlei Mythen und mythische Darstellungen, *poetische*, *historische* und *philosophische* in den angegebenen weiteren Bedeutungen dieser Namen, welche sich unter einander verhalten wie Einbildungskraft, Sinnenwahrnehmung und Verstand. Wenn z. B. Prometheus ursprünglich eine bedeutungslose Dichtung oder ein wirklicher Mensch oder Bild der Vorbedachtsamkeit wäre, so hätten wir im ersten Falle einen dichterischen, im zweiten einen geschichtlichen, im dritten einen begrifflichen Mythus. Für diese Eintheilung also, welche auf dem Gegenstande der mythischen Darstellungen in Hinsicht der *Erkenntnissquelle* desselben beruht, ist es gleichgiltig, welche die Eigenschaften oder Verhältnisse des Gegenstandes in anderer Hinsicht sein mögen, z. B. ob der Gegenstand etwas Bleibendes oder Vorübergehendes, etwas Vergangenes, Gegenwärtiges oder Künftiges, etwas Einfaches oder Zusammengesetztes sei.

§. 7. Die Ausdrücke: *geschichtlicher*, *dichterischer*, *begrifflicher* Mythus (sowie überhaupt: historische, poetische, philosophische Darstellung) beschränken sich nicht bloss auf diese eine Bedeutung, nämlich auf die Bezeichnung des *ursprünglichen Gegenstandes in Hinsicht seines Erkenntnissgrundes*, sondern sie sind mehrdeutig. Um also der Verwechselung gleichnamiger und doch verschiedener Gattungen vorzubeugen, haben wir von der hier gegebenen Eintheilung folgende Fälle zu unterscheiden: wo jene Beiwörter mythischer Darstellungen sich auf die *Form*, nicht aber auf den Gegenstand, oder wo sie auf den *Anlass*, nicht auf Grund und Zweck der Darstellung sich beziehen; oder auf den untergeschobenen durch *Deutung* oder *Anwendung* hineingelegten, nicht auf den ursprünglichen Gegenstand; oder endlich auf die *Eigenschaften* des Gegenstandes, nicht aber auf seine Erkenntnissquellen.

§ 8. Erstlich also: Wie die mythischen Darstellungen nicht dem Gegenstande sondern der *Form* nach dichterisch, geschichtlich, begrifflich (poetisch, historisch, philosophisch) sein können, werden wir deutlicher da sehen, wo wir von der Form und ihren Gattungen besonders sprechen. Aber schon hier ist aus dem bisher Gesagten klar, dass in der Vorstellung des Gegenstandes der Zweck, in der Form aber das Mittel der

Darstellung besteht. Gleichwie nun anderwärts oft mehrere Mittel zu Einem Zwecke anwendbar sind, so ist es auch hier möglich, sich verschiedener Formen als Mittel zu demselben Zwecke, nämlich zur Darstellung desselben Gegenstandes zu bedienen; und da die Form der Darstellungen, wie wir oben angedeutet haben, in zwei Dingen besteht, nämlich in der *Vorstellungsart* (in der *Betrachtung*) und in dem *äusseren Darstellungsmittel* (in der angewendeten *Kunst*), so kann in beider Hinsicht die Form dem Gegenstande ungleichartig sein. Also wenn z. B. die von Hesiod erzählten Prometheusmythen sämmtlich Darstellungen begrifflichen Inhalts (d. i. Gegenstands) wären, so könnte dieser doch vermittelst mancherlei Vorstellungsarten (oder Betrachtungsarten) des Verstandes oder der Einbildungskraft gegeben sein, nicht nur in *begrifflicher*, wissenschaftlicher Form, wo der Begriff wiedergegeben wäre in Worten und Sätzen allgemeiner übersinnlicher Bedeutung, oder erklärt durch Beispiele entlehnt von Prometheus (wie in den Hesiodischen Lehrgedichten), oder bezeichnet durch Sinnbilder, die auf die vom Verstande wahrgenommenen Verhältnisse gegründet sind: sondern es könnten dieselben Begriffe auch in *dichterischer* Form gegeben sein, und zwar theils in den wesentlichen, d. i. in den für eine gewisse Darstellungsart nothwendigen Theilen der Form (dahin gehört schon die Personification, d. i. die Verwandlung eines Begriffs, z. B. der Vorbedachtsamkeit, oder eines leblosen Sinnengegenstandes in ein lebendiges Einzelwesen) und in den durch die Dichtung frei geschaffenen Sinnbildern, theils in der zufälligen nur zum Schmuck dienenden dichterischen Ausbildung; endlich kann derselbe begriffliche (philosophische) Gegenstand auch in *geschichtlicher* Form dargestellt sein, nämlich in der Form der Zeitfolge und des ursächlichen Zusammenhangs von Thatsachen, sei es der Natur oder freier Wesen; und diese geschichtliche, erzählende Darstellungsart ist sogar die für die Mythe laut der oben gegebenen Begriffsbestimmung überall nothwendige Form. — Ebenso kann auch ein seinem ursprünglichen Gegenstande nach rein dichterischer oder rein geschichtlicher Mythus entweder eine diesem gleichartige oder eine davon verschiedene Form haben. Denn auch der dem Gegenstand nach dichterische Mythus ist nothwendig der Form nach geschichtlich, und der vermöge seines ursprünglichen Gegenstandes geschichtliche Mythus, d. i. derjenige, welcher etwas

wirklich Geschehenes darstellt, *kann* der Form nach dichterisch sein; endlich beide, sowohl der, welcher dichterisch, als der, welcher geschichtlich ist in Hinsicht des wesentlichen Gegenstandes und Zweckes, kann viel Begriffliches als Zufälliges enthalten, nämlich Eigenschaften und Verhältnisse, welche nicht zum Zweck der Darstellung gehören.

§. 9. Doch nicht nur dieser erste Theil der Form jeder Darstellung, nämlich die Betrachtung, die innere, geistige Behandlung des Gegenstandes, sondern auch der andere Bestandtheil der Form, nämlich das *äussere Darstellungsmittel*, ist wohl zu unterscheiden vom Gegenstande; denn auch dies ist ein Eintheilungsgrund für Gattungen, welche den bisher von uns erwähnten gleichnamig und doch von ihnen verschieden und unabhängig sind. Man kann nämlich die Kunstwörter: dichterisch, geschichtlich, begrifflich auf die *redende* Darstellung beschränken. Dann bedeutet dichterische (poetische) Darstellung oder richtiger Dichterdarstellung die in einem Gedichte enthaltene; geschichtliche (historische) die erzählende, endlich begriffliche (philosophische) die in einem lehrenden, wissenschaftlichen Vortrage gegebene Darstellung. Diese Gattungen sind enger als die bisher erwähnten, insofern dadurch die bildnerische Darstellung, also die graphische, plastische, mimische, dramatische ausgeschlossen ist; sie sind aber weiter, umfassender als jene, insofern hier der Gegenstand und die Betrachtungsart desselben unbestimmt ist. Denn welches auch immer der ursprüngliche Inhalt z. B. der Prometheusmythen und die geistige, sinnliche oder begriffliche Behandlung desselben sein mochte, so konnten sie in der äusseren Form sowohl eines Gedichts als einer prosaischen Erzählung und eines Lehrvortrags dargestellt werden, nämlich in dem hier angenommenen Sinne dieser Redegattungen. Wo die Namen der Künste und ihrer einzelnen Zweige sich bloss auf die äussere Darstellung und zwar auf das Vorherrschende derselben beziehen, da ist das Verschiedenartige des Inhalts nicht ausgeschlossen.

§. 10. Nächst der Form haben wir zweitens den *Anlass* der Darstellung zu unterscheiden von ihrem Gegenstande. Eine mythische Darstellung kann begrifflich oder dichterisch sein in Hinsicht ihres Gegenstandes, aber geschichtlich in Hinsicht ihres Anlasses. Der Anlass der Darstellung ist der zufällige, für den Zweck des Darstellers gleichgiltige Entstehungsgrund

derselben, da hingegen der Gegenstand der für eine gewisse Darstellung nothwendige Entstehungsgrund derselben ist, weil aus der Vorstellung des Gegenstandes in dem Geiste des Darstellers die Absicht entspringt, dieselbe Vorstellung durch ein sinnlich wahrnehmbares Mittel zu erregen, worin eben die Darstellung selbst besteht. Jene Veranlassung nun ist in der Darstellung entweder angedeutet oder ganz vernachlässigt. Ist ersteres der Fall, so ist sie doch nicht als Gegenstand, sondern als ein zur Form der Darstellung gehöriger Umstand aufgenommen. So lässt z. B. in der Fabel von der trügerischen Stiertheilung des Prometheus die Erwähnung des Ortes *Mekone* einen geschichtlichen Anlass vermuthen, d. i. eine Begebenheit, welche zwar Ursache, aber nicht Gegenstand der Darstellung ist, wenn anders die Erwähnung der Oertlichkeit im Verhältniss zum Ganzen nur als zufällig erscheint und in der Fabel nicht die Erzählung eines einzelnen Vorfalls, sondern die Darstellung eines Begriffs oder Satzes, z. B. von der Klugheit der Stiftung der Opfermahlzeiten ursprünglich beabsichtigt war. Wo aber der Anlass einer Darstellung, z. B. eines Mythus, ganz verschwiegen ist, da kann er um so weniger errathen werden, je mannichfaltiger er überall sein kann und je unabhängiger davon die Gattung des Gegenstandes sowohl als die Form zu sein pflegt.

§. 11. Drittens ist der ursprüngliche Gegenstand und Zweck zu unterscheiden von dem nachher *untergelegten*. Die spätere Beziehung auf einen gewissen Gegenstand und Zweck giebt diesen entweder als den ursprünglichen oder nicht als den ursprünglichen. Jenes ist *Deutung*, dieses ist *Anwendung* der gegebenen Darstellung, z. B. des Mythus. — Die *Deutung* nämlich gehört hierher, weil sie selbst auch eine Darstellung ist, nur eine umgekehrte. Der Darsteller geht von dem gegebenen Gegenstande aus und sucht dafür ein Mittel und eine Form, sei es ein Zeichen oder ein Bild, worin seine Vorstellung vom Gegenstande äusserlich wahrnehmbar werden könne; der Deuter aber geht von der gegebenen Form, von dem Bilde oder Zeichen aus, um den Gegenstand dafür zu finden und zu nennen, den er für den *ursprünglichen* hält oder doch als solchen giebt. Wenn also die Deutung zuerst nur eine Umkehrung des Darstellens ist, so wird sie doch eben dadurch selbst zur Darstellung, indem sie durch die überlieferte Form den ihr

untergelegten Gegenstand als den ursprünglichen in erklärender Rede darstellt; sei es mit Recht oder Unrecht, mit Ueberzeugung oder bloss in der Form der Nachweisung des wahren Gegenstandes, mit ausdrücklicher oder mit stillschweigender, aus den Umständen sich von selbst verstehender Erklärung des Ursprünglichen.

§. 12. Von der Deutung ist die andere Art der späteren Beziehung des Darstellungsmittels auf den Gegenstand zu unterscheiden, nämlich diejenige, welche den Gegenstand nicht als den ursprünglichen giebt, sondern als *selbstgewählten.* Dies ist *Anwendung* einer überlieferten Darstellung. Wir reden also hier nicht von der Anwendung irgend eines von der Natur dargebotenen oder willkürlichen sinnlichen Mittels zu Erregung einer gewissen Vorstellung; denn darin besteht jede Darstellung, auch die ursprüngliche. Hier meinen wir die zweite und überhaupt die spätere Anwendung desselben Mittels, also z. B. eines gegebenen Mythus, zu einem neuen Zwecke, nämlich zu einer neuen Darstellung. Die Absicht ist entweder nur auf Mittheilung von *Vorstellungen*, oder vermittelst derselben auf Erregung von *Gefühlen*, als ihren Entzweck, gerichtet. Die erstere Art der Anwendung, nämlich die *vorstellungbezweckende* (die *intellectuelle*), ist entweder darstellend im engeren Sinne, d. i. *stellvertretend* und alleinstehend, oder nur *erklärend* und zu dieser Absicht mit einem anderen Gegenstande verbunden. Anwendung zu *neuer*, selbständiger *Darstellung* ist es z. B., wenn Plato den alten, anfänglich ohne Zweifel beschränkter und sinnlicher gefassten Prometheus auf den folgerechten Gang philosophischer Forschungen und wenn Lucian ihn auf die Schöpfungen des Schönen und des Neuen in der Kunst bezieht. Anwendung aber der alten Prometheusmythen zu *Erklärung* aufgestellter oder angedeuteter Begriffe und Sätze finden wir z. B. schon bei Hesiod, wenn er die Thorheit des Streitens gegen Zeus und des Strebens nach versagten Gütern durch das Beispiel jener Sagen, welche er als Erzählung des wirklich Geschehenen giebt, zugleich zu *bedeutsamen*, d. i. begrifferklärenden Mythen erhebt, wie wir oben §. 8. bemerkt haben. Was wir dort von dem Verhältnisse des Gegenstandes zu der oft verschiedenartigen Form sagten, das gilt auch hier, wo die ältere Darstellung selbst wieder zur Form und zum Mittel für einen neuen Gegenstand wird. Es möge dieser selbst dar-

gestellt oder nur erklärt werden, in beiden Fällen ist die Anwendung eben so wie die Deutung und noch mehr als diese, unabhängig und oft ganz abweichend vom ursprünglichen Gegenstande. Denn dadurch, dass sie diesen wiederzugeben weder die Absicht hat noch den Schein annimmt, behauptet sie um so grössere Freiheit.

§. 13. Die andere Art der Anwendung überlieferter Darstellungen, z. B. Mythen, ist die nicht auf Erkenntnissgegenstände sondern auf *Gefühlsgegenstände* gerichtete. Der nächste Zweck und Erfolg der Darstellung zwar ist (gemäss ihrem oben §. 5. von uns bestimmten Begriffe) überall nur Vorstellungserregung. Aber diese kann zugleich als Mittel angewendet werden zu dem *Entzweck* der Gemüthserregung, sei es um Empfindungen oder um Bestrebungen zu erzeugen, sei es nach äusseren und zufälligen, durch das Nützliche gegebenen (practischen) Bestimmungen (wie in der gemeinen Redekunst), oder nach den inneren, nothwendigen und allgemeinen Gesetzen des Vollkommenen, nämlich des Schönen, in der *künstlerischen* (*ästhetischen*) Darstellung sowohl des sinnlich Schönen als des sittlich Schönen. Zu solchem Entzweck also können nicht nur neue Darstellungen erfunden sondern auch ältere angewendet werden, wie z. B. die Hesiodischen Mythen von der Feuerentwendung und von der Bestrafung des Prometheus zu künstlerischer, dramatischer Versinnlichung tragischer Erhabenheit benutzt sind. Der Entzweck bestimmt die Gesetze der Behandlung für den Darsteller und der Beurtheilung für den Beschauer, und zwar in beiden Fällen, sowohl bei den neuen als bei den älteren neu angewendeten Darstellungen. Denn das Wesentliche für jede Kunstgattung ist das für ihren künstlerischen Zweck Nothwendige. Daher wird oft durch die neue Anwendung gegebener Fabeln und Bilder nicht nur die Form und die Ansicht, sondern selbst der Gegenstand verändert; die ursprünglich geschichtliche oder begriffliche Mythe z. B. kann zur dichterischen, und der intellectuelle anfangs darin vorherrschende Inhalt kann ganz verdunkelt werden durch die um der Kunstzwecke willen hervorgehobene sittliche Bedeutsamkeit.

§. 14. Endlich viertens haben wir hier diejenigen Gattungen der Darstellung zu erwähnen, welche zwar durch den ursprünglichen Gegenstand bestimmt werden, aber nicht nach dem Erkenntnissgrunde, worauf unsere Eintheilung der dichte-

rischen, geschichtlichen und begrifflichen Darstellungen beruht, sondern nach den davon unabhängigen *Eigenschaften* und Verhältnissen des Gegenstandes. Hieraus kann eine neue Verwechselung dieser drei Gattungen entspringen, wenn nämlich die Namen derselben entweder in einer ganz anderen Bedeutung oder doch in anderer Beziehung gebraucht werden. Ersteres geschieht, wenn man mit einem jener drei Kunstworte Eigenschaften bezeichnet, welche auf gleiche Weise den Gegenständen der Erfahrung, der Phantasie und des Verstandes zukommen, z. B. wenn man Geschichtliches alles das nennt, was in Zeitfolge steht (alles *Successive*); daher alle Darstellungen der Geschichte der Menschheit nnd auch alle culturgeschichtliche Mythen (wie die des Prometheus, sofern sie dahin gehören) geschichtliche heissen können, da doch der Gang der geistigen Bildung des Menschengeschlechts ebensowohl philosophisch erdacht und ergründet oder poetisch ersonnen und erträumt als historisch empfangen und erkundet sein kann. Aehnlicher, nur obendrein sprachwidriger Begriffverwechselung würde man sich schuldig machen, wenn man begriffliche, philosophische Darstellungen und Mythen alle diejenigen nennen wollte, die Unkörperliches oder Bleibendes, und dichterische, poetische alle diejenigen, welche Unwahres oder Wunderbares darstellen. — Der andere Weg zu einem noch möglichen Missverständnisse ist der, dass die Gattungsnamen: dichterische, geschichtliche, begriffliche Darstellungen (z. B. Mythen) zwar in dem von uns angenommenen Sinne, nämlich von dem Erkenntnissgrunde des wahren Gegenstandes gebraucht werden, aber in anderer Beziehung, nämlich nicht von dem unmittelbaren Gegenstande, sondern von dem mittelbaren. Die unmittelbaren Gegenstände jener drei Arten von Vorstellungen sind Ereignisse, Erdichtungen, Lehren (Philosopheme); alle diese aber können sich selbst wieder auf verschiedenartige Gegenstände beziehen: auf Körperliches und Geistiges, auf Menschliches und Nichtmenschliches, Thierisches oder Göttliches, auf Verstandesthätigkeit oder Sittlichkeit. Denn jede Geisteskraft vermag den von einer andern ihr dargebotenen Stoff zu bearbeiten. Daher können Darstellungen, mythische sowohl als andere, welche Verstandeserzeugnisse zu ihrem Gegenstande haben und von uns begriffliche, philosophische genannt werden, doch zugleich insofern geschichtliche oder dichterische heissen, als jenes die vom Verstande

wahrgenommenen Eigenschnften und Verhältnisse sinnlicher durch die Geschichte oder durch die Poesie gegebener Dinge sind; und umgekehrt können die Dichtungen und Erfahrungen, welche die Gegenstände poetischer und historischer Darstellungen nnd Mythen sind, doch sich auf begriffliche Dinge beziehen und nur die sinnlichen Vorstellungen eines an sich geistigen und übersinnlichen Gegenstandes enthalten.

§. 15. Wir haben bisher von den geschichtlichen, dichterischen und begrifflichen Darstellungen, insbesondere von diesen drei Gattungen mythischer Darstellung gesprochen und sie erstlich von einander unterschieden nach den Geisteskräften, deren Wahrnehmungen oder Erzeugnisse die ursprünglichen Gegenstände jener Darstellungen waren; dann haben wir dieselben Gattungen von den ihnen oft gleichbenannten, leichtverwechselten unterschieden, die sich entweder auf die Form oder auf den Anlass, oder auf den späteren durch Deutung und Anwendung untergelegten Gegenstand, oder endlich auf einzelne Eigenschaften und Verhältnisse des ursprünglichen Gegenstandes beziehen. — Es können aber die Darstellungen, die mythischen sowohl als andere, in Hinsicht der Erkenntnissquellen ihrer Gegenstände entweder einer einzelnen Gattung angehören, so dass sie entweder geschichtlich oder begrifflich oder dichterisch, also doch *einfacher* Natur sind, oder sie können *mehreren* dieser *Gattungen zugleich* angehören. Diese Verbindung des Verschiedenartigen ist entweder Zusammensetzung oder Verschmelzung. Die *Zusammensetzung* giebt Darstellungen mehrerer unter sich verbundener Gegenstände, deren jeder auf seinem besonderen Erkenntnissgrunde beruht, so dass die Darstellung *theils* dichterischen, *theils* geschichtlichen, *theils* begrifflichen Inhalts ist. Die *Verschmelzung* aber giebt Darstellungen eines Gegenstandes, welcher aus mehreren Erkenntnissquellen zugleich entsprungen ist, also zugleich aus Erfahrung, Einbildungskraft und Verstand. Dies ist zwar streng genommen unmöglich, weil Widerspruch darin liegt, dass etwas zugleich wirklich und nicht wirklich, sinnlich und nicht sinnlich sei. Aber es findet diese Verschmelzung in dem Geiste des Darstellers (subjectiv) und folglich auch in der Art der Darstellung (objectiv) in dem Falle statt, wenn das Bewusstsein des Widerspruchs verdunkelt wird, ohne doch ganz aufgehoben zu werden. Dies ist die *mystische* Auffassung eines Gegenstandes, d. i. die-

jenige Ansicht, in welcher zwei Vorstellungen bei undeutlicher Unterscheidung als sich gegenseitig ausschliessend erkannt und doch zu Einer Vorstellung vereinigt werden, mit dem Glauben an die Richtigkeit derselben. Die Undeutlichkeit der Unterscheidung ist nothwendig für den Begriff des Mystischen, aber nicht genügend, da Dunkelheit auch bei den davon ganz verschiedenen Geistesthätigkeiten stattfinden kann, nämlich bei der Folgerichtigkeit der Vorstellungen, bei der Verwechselung und bei dem Zweifel. Von der Folgerichtigkeit oder Vernunftmässigkeit unterscheidet sich die Mystik durch die Vereinigung des Widersprechenden; von der Verwechselung oder dem Irrthum unterscheidet sie sich durch die, obwohl dunkle Wahrnehmung und Anerkennung des Widerspruchs; von dem Zweifel oder der Ungewissheit endlich unterscheidet sie sich durch den Glauben an die Wahrheit, d. i. entweder an die Nützlichkeit oder an die Wirklichkeit des mystisch Gedachten. Die Vereinigung dieser Bestandtheile und Bedingungen der Mystik kann durch die Dunkelheit des Denkens zwar erleichtert, aber nicht bewirkt werden; sie wäre als denkgesetzwidrig unerklärbar, wenn sie nicht ihren Grund ausserhalb des Vorstellungsvermögens hätte. Dieser liegt in dem Gemüthe, und zwar in der Erregung der Gefühle, welche zu jenem Erfolge auf mehr als eine Weise wirken, nicht nur dadurch, dass sie den Glauben an das Unbegreifliche befördern, sondern auch dadurch, dass sie zugleich die Dunkelheit steigern und den schnellen Wechsel sich gegenseitig verdrängender Vorstellungen erzeugen, welcher mehr als irgend etwas das Widersprechende zu verschmelzen vermag: daher dieses Schwanken zwischen dem Unvereinbaren, dieses Hin- und Herspringen des Geistes sich oft noch in der Darstellung ausdrückt, z. B. wenn Uranos zugleich als allbedeckender Himmel und als menschenähnlicher Gott behandelt wird; wenn Kronos, der dem Orphiker zugleich auch Prometheus ist, den Beinamen des Gekrümmten, des zu sich selbst Zurückgewendeten und im Kreislauf Wandelnden führt, theils im physischen, theils im geistigen Sinne; wenn der Funke des Prometheus Feuer ist, aber auch Geist, Menschengeist und Gottesgeist; und zwar dies Alles so, dass dasselbe als verschieden und als gleich, als zwei oder viel und als eins, wo nicht erkannt und dargestellt, doch geahnet und angedeutet wird. Man pflegt solche auf Verschmelzung des geahneten Widerspruchs beruhende Gesammt-

vorstellungen wegen ihrer scheinbaren Einfachheit und bilderreichen, gefühlerwärmten Lebhaftigkeit wohl mit dem Namen *Anschauung* zu bezeichnen. Aber Anschauung ist nur der in jener besonderen Vorstellungsart enthaltene Gattungsbegriff, und auch dies nur dann, wenn wir Anschauung im weitern Sinne nehmen, nämlich als die mit reger Geistesthätigkeit und mit Glauben an die Wirklichkeit verbundene Gesammtvorstellung, sei es nun eine sinnliche oder eine übersinnliche, eine helle oder eine trübe, eine vernunftmässige oder eine mystische Anschauung. Diese also ist nicht etwa eine neue Erkenntnissquelle, sondern meistentheils vielmehr ein Zusammenfliessen der bisher erwähnten, wobei sich Dichtung, Begriff und Sinnenerfahrung, eigene oder überlieferte, und zwar alles dieses oder mehreres, vereinigen. Aber wegen der nothwendigen Mitwirkung des Gemüths können wir mit Recht auch sagen, dass wie die geschichtlichen, dichterischen und begrifflichen Darstellungen (z. B. Mythen) sich zu Sinnenerfahrung, Einbildungskraft und Verstand, so die mystischen sich zum Gemüthe verhalten. Es ist aber besonders das Göttliche Gegenstand der Mystik, nicht nur weil jenseit der Grenzen der Erfahrung das Widerspruchvolle freieren Spielraum hat für den sinnlichen Menschen, sondern auch weil durch die Bewunderung des Göttlichen das Gemüth so erregt wird, dass daraus jene das Unbegreifliche umfassende, das Unvereinbare verschmelzende Gesammtthätigkeit des Geistes entspringt. Doch das Heilige nicht allein, sondern auch andere Gegenstände aller Art, die ursprünglichen sowohl als die durch Deutung und Anwendung untergeschobenen, können mystisch sein, und nicht nur die Gegenstände selbst in ihrer ersten Auffassung, sondern auch die Form der Darstellung, z. B. bei einer zugleich sinnlichen und nicht sinnlichen Umwandelung, und bei der Ansicht eines zugleich abbildlichen und sinnbildlichen Verhältnisses der Form zu dem Gegenstande. Darauf kommen wir unten zurück, wo wir von den Darstellungsformen sprechen.

§. 16. Da die Auffindung des Gegenstandes jeder Darstellung, und insbesondere auch der mythischen, sowohl der ursprünglichen als der nur angewendeten, die Hauptaufgabe der Betrachtung und Forschung ist, und da man zur Bestimmung des Einzelnen am sichersten sich den Weg bahnt durch die Bestimmung der Gattung und Art, so ist es nicht genug, die *Begriffe* der auf dem Gegenstande beruhenden Gattungen der Dar-

stellung unterschieden zu haben; wir müssen daraus auch ihre *Kennzeichen* und die Gründe ihrer Anerkennung in gegebenen, z. B. mythischen Darstellungen zu gewinnen suchen. Diese Gründe sind theils *äussere*, nicht zur gegebenen Darstellung als Bestandtheile derselben gehörige, theils *innere*, d. i. in der Darstellung selbst enthaltene. Die *äusseren* sind entweder *allgemeinere*, die dem Gegebenen mit allem Anderen gemeinsam sind, was mit ihm in einer gewissen Gleichheit oder Aehnlichkeit der äusseren Verhältnisse steht, oder *besondere*, dem Gegebenen eigenthümliche, aber nur äussere mit ihm verbundene Umstände. Jene *allgemeineren* Gründe liegen in dem Charakter des *Volkes*, des *Zeitalters*, des *Darstellers*. Sowie aber die inneren Gründe für die Deutung, d. i. für die Nachweisung des Gegenstandes wichtiger sind als die äusseren, und die eigenthümlichen wichtiger als die allgemeineren, so haben diese allgemeineren Gründe auch um so mehr Beweiskraft, je enger sie sind und je näher sie liegen. Daher kommt auf den Geist des Darstellers mehr an als auf den des Zeitalters, und auf diesen mehr als auf den des Volkes überhaupt.

§. 17. Dieses Uebergewicht der besonderen und näheren Gründe der Deutung über die *allgemeineren* und entfernteren tritt vorzüglich hervor bei Darstellungsarten, die in Hinsicht der verschiedenen Gattungen der Gegenstände so umfassend sind wie die *mythische* Darstellung, und bei Völkern, welche in derselben Hinsicht so vielseitig sind wie das *griechische* Volk. Daher ist es der Charakter dieses *Volkes* im Ganzen weit weniger als der der einzelnen Zeitalter, was für die Erklärung der griechischen Mythen, z. B. derer des Prometheus, fruchtbar wird. Zwar giebt die griechische Mythologie nicht vorzugsweis Naturbegriffe wie die orientalische, sondern mehr das Menschliche, und davon theils rein Dichterisches, theils Geschichtliches, theils auch Begriffliches; und in dieser Gattung des Menschlichen und Begrifflichen wieder liebt sie im Ganzen nicht sowohl das Uebersinnliche und Beschauliche (Speculation), wie der Orient, als vielmehr das Thatkräftige und Kunstgeschichtliche; doch in Wahrheit ist der Unterschied der griechischen und der barbarischen oder nichtgriechischen Mythenwelt weniger in den Gegenständen als in den Formen der Mythen zu finden. Weit wichtiger ist die Unterscheidung der *Zeiten* nicht nur für die Beurtheilung der Form, sondern auch für die Erkennung des

Gegenstandes. Wir werden selbst am Beispiele des Prometheus sehen, wie bei den vielseitigen Griechen in anderer Zeit das Begriffliche, in anderer das Dichterische und das Geschichtliche, wieder in anderer das Mystische als Gegenstand der Mythen erst in der Darstellung, dann in der Deutung vorherrscht; so dass, wenn die Zeit der Erfindung oder der Behandlung des Mythus feststeht, daraus ein Wahrscheinlichkeitsgrund für die zeitgemässe Gattung des Gegenstandes entspringt, z. B. wenn wir in vorhesiodischer Zeit vorzugsweis eine alte Kunsterfindung oder gesellschaftliche Einrichtung, in Hesiodischer entweder freie Dichtung oder Sittenlehre, in nachhesiodischer Zeit, in der der Orphiker, Naturwissenschaftliches undMystisches als Gegenstand der Prometheusmythen vorläufig muthmassen, ohne jedoch durch ein solches Vorurtheil der Untersuchung vorzugreifen. Noch bestimmter und sicherer sind die Voraussetzungen, welche sich auf die Eigenthümlichkeit des *Darstellers* gründen, er sei nun Erfinder oder Deuter und Anwender. So braucht man nur des Aeschylus, des Diodorus, des Proklus Namen zu hören, um zu wissen, dass man bei dem ersten eine sittlich-künstlerische, bei dem andern eine geschichtlich-fabelnde, bei dem dritten eine pantheistische und übersinnliche Anwendung oder Deutung erwarten darf. Für die Auffindung des ursprünglichen Gegenstandes der Mythe hat diese Unterscheidung des Volkes, der Zeit und des Darstellers den Nutzen, dass um so leichter von jenem Ursprünglichen das später Hineingetragene abgesondert und ausgeschieden wird.

§. 18. Entscheidender als die allgemeineren bisher erwähnten Gründe der Deutung sind die *besonderen*, wenn auch nur *äusseren;* dergleichen die mit der Darstellung der Mythen verbundenen Oertlichkeiten und andere Nebenumstände sind, z. B. wenn Prometheus auf Kolonos bei Athen unfern der Akademie in Verbindung mit Hephaestos und Athene als ein durch Fackellauf in der Töpfervorstadt gefeierter Gott erscheint, woraus mit Recht auf die Bedeutung, welche er für die Athener hatte, geschlossen werden könnte, auch wenn sie andersher nicht bekannt wäre.

§. 19. Die zuverlässigeren Bestimmungsgründe richtiger Deutung sind jedoch überall die *inneren*, d. i. die in jeder einzelnen Darstellung enthaltenen Kennzeichen einer bestimmten Gattung oder selbst eines bestimmten Gegenstandes. Diese

Kennzeichen liegen also in der *Form* der Darstellung, woraus das *Verhältniss* der Form zum Gegenstand und so dieser selbst erkannt wird. Hier können wir daher nur vorläufig kurz andeuten, welcher Art die inneren, im Zusammenhange und in der Beschaffenheit einer Mythe, und zwar in dem Ganzen ihrer Form enthaltenen Gründe sind, welche vorzugsweis und mit Wahrscheinlichkeit auf eine der von uns unterschiedenen drei Hauptgattungen von Gegenständen schliessen lassen. — Erstlich: das Kennzeichen des *begrifflichen* (philosophischen) Mythus ist die Einheit eines Hauptbegriffs, welche in Thatsachen und Namen, in bildlichen und unbildlichen Theilen der Darstellung liegt, indem vor jenem hervorspringenden Einen alles Verschiedenartige zurückweicht, wie z. B. nicht nur in dem Platonischen, sondern schon in dem Hesiodischen Prometheus, ungeachtet der in dem Orte Mekone sich zeigenden, hier jedoch zurücktretenden geschichtlichen Spur. — Zweitens: das Kennzeichen des *historischen* Mythus ist das Vorherrschen örtlicher Bestimmungen und bedeutungsloser Namen mit Anschliessung an andere anerkannt geschichtliche Ueberlieferung, wie wir dies z. B. in der Erzählung vom Kabiräer Prometheus bei Theben finden werden; — endlich: Kennzeichen des rein *dichterischen* Gegenstandes ist das frei und kühn schweifende Spiel der Bilder bei dem gänzlichen Mangel der Kennzeichen des Begrifflichen und Geschichtlichen, wo man also durch nichts befugt ist, jene Dichtungen für sinnbildliche Darstellungsmittel oder ergötzliche Ausschmückungen wissenschaftlicher oder thatsächlicher Ueberlieferungen zu halten. — Bestimmteres hierüber kann sich nur aus der Untersuchung der möglichen *Formen* der Darstellung und ihrer *Verhältnisse* zu dem Gegenstande ergeben, wozu wir nun fortgehen.

2. *Formen der Darstellung überhaupt und besonders der mythischen Darstellung.*

§. 20. Die *Form* steht dem Stoffe oder Inhalte, hier also dem Objecte der Darstellung entgegen, denn wir reden nicht von der Form des Gegenstandes, in der er selbst an sich erscheint, sondern von der Form seiner Darstellung. Die Form ist überhaupt die *Art der Erscheinung* einer Sache; die Erscheinung oder Wahrnehmbarkeit ist überall eine doppelte, entweder eine äussere für die Sinne oder eine innere für die höheren Geistes-

kräfte. So ist auch in der Darstellung, wie wir schon oben bemerkt haben, die *äussere* Form zu unterscheiden von der *inneren*. Jene besteht in dem die Sinne berührenden Mittel (z. B. besonders dem Hörbaren oder Sichtharen, der Rede oder dem Gemälde), diese in der Vorstellung, sei es Phantasiebild oder Begriff (z. B. eines menschlich-göttlichen Wesens), welche für den Gegenstand (z. B. für den Begriff der Klugheit) gesetzt und durch jenes äussere Mittel ausgedrückt wird.

§. 21. Die *äussere* Form der Darstellung besteht also in der Anwendung einer gewissen *Kunst* als des sinnlichen Erregungsmittels der beabsichtigten Vorstellung. Es gehören aber die Künste nicht hierher als *schöne* Künste, sondern nur als *darstellende*, und nur in sofern kommt die Schönheit hier in Betracht, als sie entweder selbst Gegenstand und Hauptzweck, wie in der Tragödie Prometheus, oder doch Nebenzweck und Form der Darstellnng ist, wie in einem künstlerisch behandelten Sinnbilde, z. B. in einer schönen, sei es im Gemälde oder Relief oder Tanz oder Gedicht, dargestellten Allegorie.

§. 22. Nur diejenigen darstellenden Künste gehören hieher, welche Erregungsmittel für *bestimmte Vorstellungen* darbieten, nicht aber bloss für Gefühle oder unbestimmte, dunkle Vorstellungen. Die darstellenden Künste sind entweder Künste des *Auges* oder des *Ohres* oder *beides* zugleich. So müssen wir hier eintheilen, weil es uns auf das äussere sinnliche Mittel ankommt; und die anderen Sinne fallen weg als unfähig, auf eine leichte und bestimmte Weise Vorstellungen mitzutheilen. Aber auch das Hörbare und Sichtbare ist in dem Falle auszuschliessen, wenn es bloss Empfindungen oder unbestimmte Vorstellungen auszndrücken und zu erregen vermag, wie der *Laut* als musikalischer Ton oder roher Schrei, und die *Farbe* ohne bestimmte Gestalt, so lange nämlich jene Laute oder Farben nicht durch Uebereinkunft zu Zeichen bestimmter Vorstellungen erhoben sind. Zu leichter, vielseitiger und deutlicher Darstellung aber dient als sichtbares Mittel die *Gestalt*, als hörbares nur die *Sprache*. Die Hauptformen der äusseren Darstellung also sind die *bildende* (sei es stehende, d. i. graphische und plastische, oder bewegungsvolle, d. i. mimische) und die *redende* Kunst und die aus beiden zu einem Ganzen verbundene, die *dramatische*. Oft findet es sich, dass ein und derselbe Gegenstand (z. B. ein Begriff) in einer und derselben inneren Form

oder Vorstellungsart (z. B. in der Einkleidung einer bestimmten mythischen Fabel) durch alle diese verschiedenen Künste hin ausgedrückt wird.

§. 23. Die äussere Form ist für den Zweck der Darstellung, nämlich für die Erregung der beabsichtigten Vorstellung des Gegenstandes im Empfänger, bei weitem weniger wichtig als die innere Form, d. i. die Behandlung des Gegenstandes durch Einbildungskraft oder Verstand. Ein sinnliches Mittel ist zwar überall nothwendig, aber die Wahl der Gattung desselben, z. B. der bildenden oder der redenden Kunst, ist an sich gleichgiltig für den Zweck sowohl, als für den Gegenstand und dessen Vorstellungsart. Denn es giebt überall dieses äussere Mittel nur das Abbild der für den Gegenstand gesetzten Vorstellung, daher die auf dieser Vorstellung beruhende, für den Zweck der Darstellung wesentliche Verschiedenheit der Formen, unabhängig ist von dem Mittel der sinnlichen Wahrnehmbarkeit. Welchen Werth aber in den besonderen Fällen jene äusseren Formen und ihre Arten bei den verschiedenen Gegenständen und deren Behandlung haben theils für die Möglichkeit, theils für den Umfang der Darstellung und für den Grad der Deutlichkeit und Lebendigkeit, wird sich aus der Untersuchung der inneren Formen ergeben.

§. 24. Die *innere Form* der Darstellung ist die vom Darsteller für den Gegenstand gesetzte *Vorstellung*, unabhängig gedacht von dem äusseren Erregungsmittel. Sie ist in Hinsicht des Erkenntnissgrundes entweder *sinnlich*, d. i. für den inneren Sinn, für die zeugende oder erneuernde Einbildungskraft, oder *begrifflich*, d. i. für den Verstand wahrnehmbar. So ist das Phantasiebild des Prometheus die innere sinnliche Form, hingegen die Begriffbestimmung oder Erklärung die innere begriffliche Form des Gegenstandes (nämlich der Vorbedachtsamkeit, oder auch des Prometheus selbst, wenn dieser zum Gegenstande erhoben wird). Die innere Form werden wir *Mittelvorstellung* nennen, weil sie das Verbindungsglied zwischen dem Gegenstande und der äusseren Darstellung ist. Denn wirklich steht diese Vorstellung in der Mitte zwischen beiden, sowohl der Zeitfolge als der ursächlichen Verkettung nach, da durch den Gegenstand die Bildung oder Anwendung der für ihn zu setzenden Vorstellung und durch diese wieder die äussere Darstellung veranlasst und zum Theil bestimmt wird. Diese Ver-

mittlerin des erstern und der letztern nennen wir daher mit Recht Mittelvorstellung. Wir werden jedoch auch zuweilen gemäss dem Sprachgebrauche die innere Form vorzugsweis die *Darstellung* des Gegenstandes nennen, doch nur da, wo aus dem Zusammenhange klar ist, dass die Betrachtung, die geistige Behandlung des Darstellers und die demnach für den Gegenstand gesetzte Vorstellung gemeint sei.

§. 25. Die möglichen Mittelvorstellungen für einen Gegenstand sind nicht nur dem Erkenntnissvermögen nach verschieden, nämlich Phantasievorstellungen oder Begriffe, sondern auch ihren *Eigenschaften* nach so mannichfaltig als die Gegenstände selbst, denen sie entweder gleich oder ungleich sind; also körperlich oder unkörperlich, leblos oder geistig, natürlich und wirklich oder frei gebildet, beharrend oder vorübergehend, vergangen oder gegenwärtig: Eigenschaften der Darstellungen, welche überall hier nur in Bezug auf den Gegenstand in Betrachtung kommen. Wenn wir z. B. den Begriff prometheischer Erfindsamkeit in mannichfaltigen Mittelvorstellungen ausgedrückt finden, sei es in Form eines göttlichen Wesens oder einer uralten Geschichte, oder eines Geräthes oder eines Sprichwortes, so sind es nicht sowohl die Eigenschaften dieser Mittelvorstellungen an sich, als vielmehr die nähere oder entferntere Verbindung mit dem Gegenstande, worauf die Deutlichkeit der Darstellungen und also die Erreichung ihres Zwecks hauptsächlich beruht. Daher werden wir unten, wenn wir das Verhältniss der Mittelvorstellung zum Gegenstande näher betrachten, auch auf die möglichen Eigenschaften derselben zurückkommen.

§. 26. Wichtiger für die Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Gegenstande und der Darstellung ist die *Zahl* der Vorstellungen oder Formen, welche die Darstellung vermitteln. Denn es ist entweder nur *eine* oder es sind deren *mehrere*. In ersterem Falle besteht die Kette der Darstellung aus drei Gliedern: dem Gegenstande, der dafür gesetzten Vorstellung, dem äusseren Mittel; im anderen Falle sind mehr als drei Glieder. Jenes wollen wir *unmittelbare*, dieses *mittelbare* Darstellung nennen. Z. B. das Wort Prometheia sowohl als das gemalte Bild des Prometheus sind uns unmittelbare Darstellungen des entsprechenden Begriffs, der Vorbedachtsamkeit; hingegen wenn für das Wort hinwiederum ein Bild, z. B. der Feuerentwender als Hieroglyphe, d. i. als Bildschrift des Wortes, und für

das Gemälde des Prometheus die Copie oder auch die rednerische Schilderung des Gemäldes gesetzt wird, wie bei Achilles Tatius und Libanius, so wird die Darstellung zur mittelbaren. Denn dort bei der unmittelbaren Darstellung des Begriffs durch Wort oder Bild haben wir nur die eine Form, welche den Gegenstand, sei es abbildlich oder sinnbildlich, ausdrückt, ohne dass eine andere Darstellung als Mittelglied zwischeneintritt; in dem andern Falle aber, wo der Gegenstand (z. B. der Begriff) durch das Bildzeichen seines Wortes oder durch die redende Beschreibung seines Bildes ausgedrückt wird, findet eine Darstellung des Darstellenden statt. Es ist also nicht etwa Sinnbild und Zeichen, was wir mittelbar, und das Abbild, was wir unmittelbar nennen; denn diese unterscheiden sich keineswegs dadurch, dass sie Darstellungen der Darstellungen sind oder nicht sind; es können die einen und die andern dies ebensowohl sein als nicht sein. Uebrigens kommt es uns weniger auf den Namen des Mittelbaren und Unmittelbaren an, als auf die Unterscheidung des einfacheren und des zusammengesetzteren Falles, um jenen voraus zu untersuchen und die Folgerungen für den andern nachher daraus abzuleiten. — Wir haben also, indem wir zur Untersuchung der Verhältnisse zwischen der Form und dem Gegenstande fortgehen, zuerst von denen der *unmittelbaren* oder *einfachen*, nachher auch von denen der *mittelbaren* oder *mehrgliedrigen* Darstellung zu sprechen.

A. *Unmittelbare Darstellungen.*

1. *Gattungen der Darstellung, beruhend auf dem Verhältnisse der Mittelvorstellung zu den Gegenständen.*

§. 27. Nächst dem Gegenstande und der Mittelvorstellung ist als Bedingung und Bestimmungsgrund aller Darstellung, wie wir schon bemerkt haben, das *Verhältniss* zu betrachten, wodurch jene beiden, nämlich die von uns so genannte innere Form oder *Mittelvorstellung und der Gegenstand mit einander verbunden* sind. Dieses Verhältniss ist höchst wichtig, da selbst die Möglichkeit, einen gewissen Gegenstand durch eine gewisse Form darzustellen, in der Verbindung der Vorstellungen des einen und der andern begründet ist. Daher kann man dieses Verhältniss der Form zum Object auch den *Darstellungsgrund* nennen. Durch die Bestimmung der Art und des Grades der

Verbindung zwischen Gegenstand und Form müsste, wenn jene Bestimmung genau wäre, sofort aus dem gegebenen Gegenstande die Form, und aus dieser jener gefunden werden, gemäss der vorausgesetzten näheren oder entfernteren, natürlichen oder willkürlichen Verknüpfung zwischen beiden. In dieser Verbindung liegt selbst das Wesen der Darstellung, denn wenn die anderen Eigenschaften und Bestimmungen den Gegenständen, Vorstellungen und Kunstäusserungen selbst angehören, so ist dagegen das Verhältniss, wodurch sie einander wiedergeben oder bezeichnen können, der Darstellung eigenthümlich. Daher werden die *Gattungen* der Darstellungen durch das Verhältniss des Gegenstandes zu der dafür gesetzten Vorstellung bestimmt, sowohl in den unmittelbaren als in den daraus zusammengesetzten mittelbaren Darstellungen. Denn der oberste Eintheilungsgrund, der der Gattungen, beruht hier wie überall, auf dem eigenthümlichen und daher wesentlichsten Bestandtheile des Begriffs. Dies ist aber eben hier das Verhältniss zwischen dem Gegenstande und der Mittelvorstellung, was wir den Darstellungsgrund nannten. Von demselben hängt daher auch, wie wir schon oben bemerkt, vorzüglich der Grad der Erreichung des Zwecks der Darstellung, ihrer Deutlichkeit und Kraft ab. Dieses im Geiste des Darstellers den Gegenstand mit der Form verknüpfende Band ist nicht nur für die Gattungen der Darstellung wichtig, die einzig darauf beruhen, sondern auch für die Arten und deren Verzweigungen, welche durch andere Beziehungen als jene sind und durch die Eigenschaften der Mittelvorstellung unterschieden werden. Denn der Werth und Nutzen dieser Darstellungsarten insgesammt wird mehr oder weniger durch die Vergleichung des Gegenstandes mit der Form und durch die Art der Abhängigkeit dieser von jenem bestimmt; ja es sind die einzelnen Darstellungsarten nur in sofern möglich, als sie sich irgend einer Bestimmung jenes Grundverhältnisses und folglich einer der darauf beruhenden Gattungen unterordnen lassen.

§. 28. Es sind aber die auf diesem Verhältnisse beruhenden Gattungen und Arten der Darstellung gerade diejenigen, welche sowohl in der *Anwendung* als in der *Sprache* des Lebens und der Wissenschaft am meisten hervorspringen. Bei der Menge möglicher Eintheilungen, welche an sich so unendlich ist wie die Menge möglicher Unterscheidungen und Verbindun-

gen der Eigenschaften und Verhältnisse des Gegenstandes und des Darstellungsmittels, kann allerdings die *Sprache*, besonders die eines geistig gebildeten Volkes, indem sie mit richtigem Sinne die natürlichsten und fruchtbarsten Begriffverbindungen und in diesen die wichtigsten der bereits erfundenen Darstellungsformen zusammenfasst, uns Anleitung geben für den bei der Eintheilung zu betretenden Weg; und sie thut es hier, indem sie uns eine Reihe von Worten und *Kunstnamen* vorführt, wie *Abbild*, *Sinnbild*, *Zeichen*, *Personification*, *Allegorie*, *Mythus* u. s. w. Eine wichtige Aufgabe ist nun, wie für alle Wissenschaft, so besonders für unsere Darstellungslehre, welche auf den leicht wechselnden Ansichten fein geschiedener Verhältnisse beruht, durch *Worte von genau bestimmter und unwandelbarer Bedeutung* die Begriffe zu trennen und festzuhalten. Weniger kommt es dabei auf die Wahl der Kunstworte als auf die bestimmte und gleichmässige Bezeichnung der Begriffe an *). Wir werden uns bemühen, soviel möglich *deutsche* Wörter als die am wenigsten vieldeutigen dem Sprachgebrauche gemäss, oder doch, wo dieser schwankt, in dem von uns einmal angenommenen und erklärten Sinne zu brauchen, und zwar die *Hauptwörter* nur in ihrer *eigentlichen* feststehenden Bedeutung, also weder in engerem noch in weiterem Umfange. Die *Beiwörter* dagegen, deren Endung eine Begriffsverwandtschaft anzeigt (wie die Wörter abbildlich, mythisch), erheben den Begriff des Hauptwortes zuweilen zum nächsten oder auch zu einem höheren, allgemeineren Gattungsbegriff, so dass selbst das eigentlich Widerspruchvolle möglich wird (wie *allegorische Abbildung*, *mythische Allegorie* u. dergl.): Verbindungen, welche, vorausgesetzt eine bestimmte Erklärung und sich gleichbleibende Anwendung, nützlich sind für kurze Bezeichnung und deutliche Uebersicht der zusammengesetzteren Begriffe und ihrer Wechselbeziehungen. Zugleich dient die *Stellung* des Hauptwortes gegen das Beiwort wie die der Theile des zusammengesetzten Wortes, um den begrifflichen (logischen) Rang derselben anzudeuten (z. B. künstlerische Symbolik und symbolische Kunst, Zeichenbild und Bildzeichen),

*) Aristot. Topica l. I. c. 9. (p. 67 Buhl.) *διαφερέτω δὲ μηδὲν ὁπωσοῦν λεγόμενον. οὐ γὰρ ὀνοματοποιῆσαι βουλόμενοι διείλομεν οὕτως αὐτά, ἀλλ' ἵνα μὴ λανθάνωσιν ἡμᾶς, τίνες αὐτῶν τυγχάνουσιν οὖσαι αἱ διαφοραί.*

in dem das Hauptwort und der letztere Worttheil den *Gattungsbegriff* und das dafür Wesentliche, das Beiwort aber und der vordere Theil des Zusammengesetzten die unterscheidende Bestimmung der *Art*, also eine für die Gattung zufällige Bestimmung bezeichnet, gemäss der Ansicht oder Absicht des Darstellers. So ist die Hieroglyphik vielmehr Bildschrift als Schriftbildnerei zu nennen, weil das Bild der Schrift als Mittel und nähere Bestimmung dient, nicht umgedreht; und man kann einen *allegorischen Mythus* des Prometheus bei Hesiod von einer *mythischen Allegorie* desselben bei Plato unterscheiden, weil dort der Mythus, hier die Allegorie als Gattung vorherrscht.

§. 29. Die *Gattungen* der Darstellung beruhen *allein* auf dem *Verhältnisse* des Gegenstandes zur Form (zur Mittelvorstellung), die *Arten* der Darstellung beruhen auf *Nebenbestimmungen*, also auf Umständen, die für jenes Verhältniss zufällig sind (wie der Zweck der Darstellung, der Umfang und die Eigenschaften der Mittelvorstellung u. s. w.).

§. 30. Erstlich also: die *Gattungen* der Darstellung sind so mannichfaltig als die ihnen zum Grunde liegenden Verhältnisse des Gegenstandes zur Form (zur Mittelvorstellung). Es sind aber diese Verhältnisse mehrfach theils *an sich* selbst, ihrem Wesen nach (*objectiv*), theils in der *Ansicht* des Darstellers (*subjectiv*).

§. 31. Die Verhältnisse *an sich* (objectiv), d. i. im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf den Darsteller gefasst, sind verschieden dem *Umfange* nach, der *Beschaffenheit* und der *Stellung* nach.

§. 32. Dem *Umfange* nach ist die Verbindung des Gegenstandes und der Mittelvorstellung in der Gemeinsamkeit entweder des *Ganzen* ihres Wesens, d. i. in der Gemeinsamkeit aller Theile und Eigenschaften, in welche das Wesen des Gegenstandes gesetzt wird, also in der *Gleichheit* beider begründet — dies nennen wir die *wiedergebende* Darstellung (es möge nun, was wir hier nur beiläufig unterscheiden, diese Gleichheit und also die Wahrheit der Wiedergebung in dem *Glauben* des Darstellers liegen, bei treu wiedergebender, *nachahmender* Darstellung, oder nur in der Vorstellung seiner *Einbildungskraft*, bei frei wiedergebender, *umwandelnder*, sei es dichterischer oder begrifflicher Darstellung); oder das Verhältniss ist das der *beschränkten* Gemeinsamkeit, d. i. zwar Verbindung,

aber mit Ungleichheit des Gegenstands und der *Mittelvorstellung* — dies ist die *stellvertretende* Darstellung, die *Bezeichnung*, wo der Gegenstand mit etwas vertauscht wird, was weder dem Glauben noch der Phantasievorstellung nach ihm gleich ist, was jedoch mit ihm etwas gemein hat, wodurch es zum Erregungsmittel der Vorstellung des Gegenstandes wird. In diesem Falle liegt das Gemeinsame entweder *in der Beschaffenheit* des Objects und der Mittelvorstellung, oder ausserhalb derselben. Liegt es in der Beschaffenheit beider, dann ist die Bezeichnung eine *natürliche* und es ist dieselbe wieder von zwiefacher Art. Denn die natürliche Bezeichnung ist bald in einem einzelnen gemeinsamen Bestandtheile, also in einer natürlichen und eigenschaftlichen, aber nur theilweis bestehenden Verbindung, in einer Verwandtschaft des Gegenstandes und des Mittels begründet — dies ist die *sinnbildliche* Darstellung; bald beruht sie auf der Gesammtheit der Eigenschaften, welche ihrer Gattung nach dieselben in der Darstellung bleiben wie im Object, jedoch mit Vertauschung der Bejahung und Verneinung, also mit den Gegensätzen und überhaupt mit Verschiedenheiten wesentlicher Verhältnisse — dies ist *figürliche* Darstellung im engeren Sinne, z. B. Ironie, Hyperbel und rednerische Enallage der Zeit u. s. w. Der andere Fall ist der, wo das Gemeinsame, das Band, *ausserhalb* des Gegenstandes sowohl als der Mittelvorstellung liegt, nämlich nur in der Vorstellung des Zwecks, dass durch das Eine das Andere dargestellt werden solle, also nur in dem Willen des Darstellers und des Empfängers, d. i. in ihrer, sei es stillschweigenden oder absichtlichen Uebereinkunft — dies ist die *willkürliche* Darstellung, das *Zeichen*, ein blosses Erinnerungsmittel, während die anderen Darstellungen auch Erzeugungsmittel neuer Vorstellungen für den Empfänger sein können; und wenn die anderen, nämlich die natürlichen Darstellungen auf einer objectiven (einer wirklichen) Verbindung beruhen, so ist doch auch der Grnnd des Zeichens nicht bloss ein subjectiver (ein gedachter), in sofern die Uebereinkunft nur als objectiv, d. i. unabhängig von der besondern Ansicht des Darstellers im Einzelfalle, als überhaupt giltig betrachtet wird. Z. B. wenn die *menschliche Klugheit* in einer ihr selbst als gleich erscheinenden Darstellung, sei es sinnlich, also im ausdrucksvollen (physiognomischen) Bilde, oder begrifflich, in Worten dargestellt wird, so ist uns dies *Wiedergebung*, und

zwar entweder mit Glauben an die Gleichheit, also nachahmende Darstellung, z. B. das Abbild des für ein wirkliches, geschichtliches Wesen gehaltenen Prometheus, die bildlose Schilderung oder Erklärung der Klugheit; oder mit Umwandelung des Gegenstandes, aber mit angeblicher Gleichheit, z. B. die Vorbedachtsamkeit in dichterischer Verselbständigung, Belebung und Vermenschlichung (Personification), oder in sophistischer Verdrehung des Begriffs. — Wenn aber dieselbe Prometheia durch den Narthex oder die Fackel, also durch ein eigenschaftlich verschiedenes, aber innerlich verbundenes Mittel bezeichnet wird, ist es *Sinnbild*; wenn Prometheus als Darstellungsmittel seiner Natur nach gleichartig ist der Darstellung, aber durch ein Verhältniss verschieden, z. B. durch den Gegensatz, wo der bestrafte Vorwitz ironisch als Prometheus bezeichnet wird, oder durch den Grad der Eigenschaft oder Wirkung, wenn die menschliche Klugheit hyperbolisch als ein der Gottheit gleiches, mit ihr im Schaffen und Walten wetteiferndes Wesen dargestellt wird, so gehört dies der *Figur* an; endlich wenn für den Prometheus oder für seine Haupteigenschaft irgend ein willkürliches Darstellungsmittel, ein Schema oder Name, ein Buchstabe oder eine Zahl, ohne Rücksicht auf die ursprüngliche oder mögliche innere Verbindung angewendet wird, ein Kreis, eine Eins (ohne Bezug auf den neuplatonischen und neupythagoreischen Prometheus als den in sich Rückkehrenden, und als Monas), so sind dieses blosse *Zeichen*. — Dies also sind die auf allseitiger oder beschränkter Gemeinsamkeit, also auf dem *Umfange* des Verhältnisses zum Gegenstande beruhenden fünf Gattungen, und zwar die Hauptgattungen aller Darstellung.

§. 33. Zweitens seiner *Beschaffenheit* oder seinem *Grund* und Wesen nach ist das Verhältniss des Gegenstandes zur Darstellung entweder ein Verhältniss der *Eigenschaft* oder der *Grösse* oder der *Ursächlichkeit*. Das die Darstellung vermittelnde *Eigenschaftsverhältniss* ist entweder das der Aehnlichkeit oder das der Gattung und Art (des Coordinirten oder des Subordinirten); das *Grössenverhältniss* ist das des Grösseren und Kleineren, des Ganzen und des Theils entweder für ausgedehnte Grössen oder für Zahlen (z. B. das Collectiv- und das Einzelwesen); endlich das *ursächliche Verhältniss* ist entweder das der Ursache und Wirkung oder das des Besitzes (als der möglichen Einwirkung), also des Herrn und der Habe. Wenn wir

die Namen der von diesem dreifachen Verhältnisse abhängigen Darstellungsgattungen von den ihnen entsprechenden Arten sinnbildlicher und abhängiger Darstellung der Rede (d. i. von den *Tropen*) entlehnen, so können wir die auf Gemeinsamkeit der *Eigenschaft* beruhende Form die *metaphorische*, die des Grössenverhältnisses die *synekdochische*, die der Ursächlichkeit die *metonymische* nennen. Es sind diese drei in der Natur des Verhältnisses zwischen Object und Form begründeten Fälle auf jede einzelne der zuvor erwähnten durch den Umfang bestimmten Gattungen anwendbar, obwohl vorzugsweis auf die sinnbildliche Darstellung. Sie bilden also gleichsam die Untergattungen (oder Hauptarten) jener Hauptgattungen.

§. 34. Denn erstlich: die wiedergebende und zwar *nachahmende* Darstellung beruht entweder auf der Eigenschaft, nämlich bald auf der Gemeinsamkeit aller wesentlichen *Eigenschaften* zwischen dem Objecte und dem Darstellungsmittel (im Abbilde), bald auf der Unterordnung des Besondern unter die allgemeinere Eigenschaft in wiedergebender, z. B. erklärender, *beispielgebender* Darstellung; oder auf der Allheit der *Wirkung* in der Wiedergebung der unsichtbaren Ursache, z. B. des Geistes, des Windes durch das Sichtbare, und des Vergangenen, Künftigen, Bewegten (z. B. in einem Schlachtbilde) durch das Beharrende, Stehende, wo vermöge des allseitigen, ursächlichen Zusammenhangs die dem Gegenstande ungleiche Vorstellung ihm doch als gleich erscheint; oder es ist die nachahmende Darstellung durch ein *Grössenverhältniss* bestimmt, wenn der Theil, z. B. das Bild des Kopfes, des Bruststücks, für das Ganze, oder wenn das Einzelwesen, ein Mann in der Tracht des Heeres oder mit den eigenthümlichen Zügen des Volkes (der Parrhasiussische Demos) für die Masse steht, und zwar abbildlich, nicht sinnbildlich.

§. 35. Zweitens auch die *umwandelnde*, scheinbar wiedergebende Darstellung, die dichterische sowohl als die begriffliche, kann vermöge ihrer Freiheit jedes der erwähnten Verhältnisse benutzen, um davon den Anlass zu ihren Formen und den Grund des Scheines der Wahrheit herzunehmen; die Dichtung kann das *eigenschaftlich* Verschiedene und nur theilweis Gleiche für den Gegenstand setzen durch *dichterische* Umwandelung, z. B. für eine geistige Kraft, wie die Klugheit, die Vorsehung, oder für ein sinnliches, lebloses Ding, wie einen Baum,

einen Strom, ein göttliches, menschähnliches Wesen, und zwar nicht als stellvertretendes Darstellungsmittel (dann wäre es Sinnbild), sondern mit anscheinender Wirklichkeit; so kann auch eine *begriffliche* Umwandelung der Eigenschaft des Gegebenen geschehen, z. B. wenn die menschliche Kraft des Vorherbedenkens, mit Verstandesgründen und in bildloser Rede, aber nur mit dem Schein der eigenen Ueberzeugung, sophistisch verkehrt würde in den Begriff menschlicher Anmassung des Göttlichen, oder in den Begriff des in dem Menschen wohnenden, die Sinnlichkeit verschmähenden göttlichen Geistes; ebenso kann die umwandelnde Darstellung auf einem Verhältniss der *Grösse* beruhen, z. B. wenn die örtliche Fluth zu einer allgemeinen Fluth erhoben wird; oder auf einem Verhältniss der *Ursächlichkeit*, wenn der Urheber und der Beherrscher steht für das Erzeugniss und das Besitzthum, wie der Gott für seine Gabe oder sein Eigenthum, wie Hephaestos für das Feuer, Bakchos für den Wein, Demeter für die Saat und wie Acheloos statt des Stromes kämpft, Prometheus aber statt der menschlichen Erfindsamkeit denkt und handelt, deren Geber und Schutzpatron er ist, und alles dies nicht durch vertauschende, sinnbildliche Bezeichnung, sondern mit vorgeblicher Wahrheit.

§. 36. Drittens und hauptsächlich ist es die *sinnbildliche* Darstellung, deren Gattungen sich nach jenem dreifachen Verhältniss unterscheiden. Denn da das Sinnbild, wie wir oben sahen, eine beschränkte, bestimmte Verbindung des Gegenstandes und des Darstellungsmittels bei der Ungleichheit beider voraussetzt, so ist offenbar, dass das eigenthümliche Wesen und der Grund des Sinnbildes und seiner Hauptformen in jener Verbindung und in den möglichen Verhältnissen liegt, welche jene Verbindung bewirken: nämlich in den *eigenschaftlichen*, *grössebetreffenden* und *ursächlichen* Verhältnissen. Wenn dieses dreifache mögliche Band zwischen Gegenstand und Form bei dem Abbilde nur der Grund des Glaubens an die Gleichheit und folglich nur mittelbar der Grund der Abbildlichkeit ist, und wenn dasselbe dreifache Verhältniss bei der umwandelnden Darstellung nur die zufällige Bestimmung der Form giebt, während der Grund der Umwandelung selbst in der Freiheit der schaffenden Dicht- und Denkkraft liegt, so ist hingegen des Sinnbildes Grund und Wesen unmittelbar und ausschliesslich in denselben drei Verhältnissen enthalten und darin also des

Sinnbildes wesentliche Eintheilung begründet. Es kann also die sinnbildliche (symbolische) Darstellung erstlich auf einem *Eigenschaftsverhältnisse* beruhen, wo eine Sache für die andere stellvertretend zur Bezeichnung derselben gesetzt wird wegen Gemeinsamkeit einer oder einiger Eigenschaften, sei es *Aehnlichkeit* (also Coordinirtes) oder Verhältniss der *Gattung*, der Art und des Einzelwesens (also Subordinirtes), was gegenseitig vertauscht wird, z. B. wenn der Funke des Narthex und die Fackel des Prometheischen Wettlaufs für das Leben, wenn der Löwe für den Helden gesetzt wird als Stellvertreter des Aehnlichen; oder wenn die vier Thiere der Vision Ezechiels, Stier, Löwe, Adler und Mensch, also die Arten für die Gattungen stehen, nämlich für die Hausthiere und wilden Thiere und die Vögel. Da in beiden Arten des eigenschaftlich begründeten Sinnbildes eine Uebertragung stattfindet, nämlich in dem *Aehnlichkeitssinnbild* Uebertragung des Verschiedenen auf das Aehnliche und in dem *Gattungssinnbild* Uebertragung des Besonderen auf die Gattung oder umgedreht, so wollen wir das *eigenschaftliche* Sinnbild in beiden Fällen das *metaphorische* nennen. Zweitens kann dem Sinnbilde ein *Grössenverhältniss* zu Grunde liegen, wenn der Theil das Ganze (wie das Auge, der Arm für den ganzen Menschen) oder ein Einzelner eine Menge als Stellvertreter darstellt. Dies ist das *synekdochische* Sinnbild. Es kann drittens die sinnbildliche Darstellung auf dem Verhältnisse der *Ursächlichkeit* beruhen, und zwar entweder auf dem des Wirkens oder auf dem des Beherrschens, des Besitzens, z. B. wenn der Hammer den Kabeiren, wenn die Sonne das Jahr, wenn der Fisch das Wasser bezeichnet. Dahin gehören auch die Götter, wo sie für die ihnen untergebenen Dinge und Kräfte weder abbildlich noch dichterisch, d. i. weder mit dem Glauben noch mit dem Schein der Wirklichkeit oder der Gleichheit der Darstellung und des Gegenstandes, sondern nur durch Vertauschung und zum Zweck der Bezeichnung stehen. Dies ist das *metonymische* Sinnbild, d. i. das ursächliche (obwohl dieses Kunstwort seinem Ursprung nach gleich anderen von umfassenderer Bedeutung ist). Die Hauptwörter *Metapher*, *Synekdoche*, *Metonymie* werden von denselben Arten sinnbildlicher Darstellung gebraucht, nämlich von den auf Eigenschaft, Grösse und Ursächlichkeit gegründeten, aber nur von den *Tropen*, d. i.

den abhängigen, nicht ein Ganzes für sich ausmachenden Sinnbildern der Rede, worauf wir unten zurückkommen.

§. 37. Viertens die *Figur* im engern Sinne, d. i. diejenige stellvertretende (weder gläubig noch scheinbar wiedergebende) Darstellung, welche den Gegenstand durch das Gleichartige, aber mit Vertauschung eines Verhältnisses darstellt, steht in derselben dreifachen Beziehung zum Gegenstande. Denn das vertauschte Verhältniss ist entweder ein *Eigenschaftsverhältniss*, wo Gleichheit der Gattung, aber Gegensatz der Eigenschaft stattfindet: dies ist die *Ironie*, wo das Widersprechende gegenseitig vertauscht wird; — oder es ist ein *Grössenverhältniss*, also eine wechselseitige Vertretung des Grössern und Grössten mit dem Kleinern und Kleinsten: dahin gehört die *Amplification* und die *Hyperbel* mit Einschluss der eine Erhöhung des Grades enthaltenden Vertauschungen von Zeit- und Ortverhältnissen. Endlich eine *Ursächlichkeit* findet statt in denjenigen Figuren, wo nicht ein äusseres, gegenseitiges Verhältniss der Dinge, sondern ein inneres Verhältniss, nämlich die *Wirkung* des Gegenstandes auf den Geist des Darstellers rednerisch verändert und vertauscht wird, wie in der *Figur des Ausrufs*, *des Einwurfs*, *der Frage* u. s. w.: eine Gattung, welche man die der *subjectiven* Figuren nennen kann im Gegensatz der *objectiven*, welche auf dem Verhältnisse der Gegenstände an sich selbst ohne Rücksicht auf den Darsteller, also auf dem äussern, gegenseitigen Verhältnisse beruhen, und die beiden vorerwähnten Arten der Figur, die des Eigenschafts- und Grössenverhältnisses umfassen. Zu diesen inneren (subjectiven) Figuren gehören auch die sprachlichen, d. i. die vom Sprachgebrauch abhängigen, sei es in der Verbindung der Worte, also syntaktische Figuren (wie Ellipse und Pleonasmus), oder mit der Rücksicht auf Wortbildung, also etymologische Figuren (wie Alliteration, Assonanz, Reim). Hingegen die vom Sprachgebrauche vernichtete Figur, wie der vom Sprachgebrauche vernichtete Trope, sind nicht mehr Figur und Trope, sondern abbildliche, d. i. die Wiedergebung durch das Gleiche bezweckende Darstellungen.

§. 38. Fünftens das *Zeichen*, d. i. das *willkürlich* bestimmte, stellvertretende Mittel zu Erregung der Vorstellung des Gegenstandes kann natürlich seine *Veranlassung* in Verhältnissen sowohl der *Eigenschaft*, als der *Grösse* oder der *Wirkung*

haben, in denen Gegenstand und Zeichen stehen, aber doch nur Veranlassung, nicht *Grund* der Bestimmung; denn dieser liegt hier nicht wie in den *natürlichen*, d. i. in allen übrigen bisher erwähnten Darstellungsgattungen, in dem Verhältnisse der Dinge selbst, sondern nur in dem Willen und der Uebereinkunft. So kann z. B. das Aehnliche oder der Theil oder das Werkzeug, das Erzeugniss eines Gegenstandes Anlass zu einer Form willkürlicher Bezeichnung werden, oder geradezu selbst als blosses Zeichen, nicht als Sinnbild dienen, wenn abgesehen wird von der natürlichen Verbindung zwischen Form und Object.

§. 39. Nächst dem Umfange und dem Grunde des Verhältnisses ist drittens die *Stellung* desselben zu bemerken in Hinsicht des Ranges der zwei Glieder, wodurch eine neue Verschiedenheit von Darstellungsarten bestimmt wird, welche bei jeder der bisher aufgezählten Gattungen möglich sind. Denn überall kann entweder das *Höhere* für das *Niedere* oder das *Niedere* für das *Höhere* gesetzt werden, oder endlich das in gleichem Range Stehende (Coordinirte) gegenseitig für einander. Die gegenseitige Darstellung des Höhern und Niedern findet erstlich statt in Beziehung auf die *Eigenschaften*, nämlich die für die Darstellung wesentlichen Eigenschaften des Gegenstands und des Darstellungsmittels, also in Beziehung auf die *Bestimmtheit*, sofern das *Besondere*, z. B. der Metallarbeiter, der Thonbildner für den Künstler, für das *Allgemeinere* gesetzt wird und *umgedreht*; oder auf die *Sinnlichkeit*, sofern das *Sinnlichere* für das *Geistigere* stehen kann und umgekehrt, z. B. eine menschliche Gestalt, wie die des Prometheus, ein Thier, eine Flamme für ein geistiges, menschliches oder göttliches Wesen; zweitens findet eine verschiedene Stellung des Verhältnisses statt in Beziehung auf *Grösse*, da der *Theil* für das *Ganze* oder *dieses* für *jenen* gesetzt wird, z. B. das Haupt, der Arm für den Menschen, das Ganze eines Vereines oder Werkes für seinen wichtigsten Theil; endlich ist dasselbe der Fall bei den auf einem *Causalverhältnisse* beruhenden Darstellungen, da die *Ursache* für die *Wirkung*, der *Herr* für sein *Besitzthum* oder *umgedreht* als wechselseitige Darstellungsmittel dienen können, wie die Kornähre und Demeter, der Hammer und die Kabeiren. — Diese doppelte Darstellungsart, wo das Niedere (sei es logisch, physisch, mathematisch oder metaphysisch Niederes, d. i. Besonderes, Sinnliches, räumlich Enthaltenes oder ursächlich Abhängiges) für das Hö-

here oder dieses für jenes steht, ist nicht bloss bei jeder von diesen Darstellungsgattungen anwendbar, welche auf dem Grunde des Verhältnisses beruhen, nämlich mit Eigenschaft, Grösse und Ursächlichkeit; sondern diese doppelte, gegenseitige Vertauschung findet auch bei jeder der Hauptgattungen statt, welche durch den Umfang des Verhältnisses zwischen Gegenstand und Mittel bestimmt werden, nämlich bei der wiedergebenden, und zwar der *nachahmenden* sowohl als der (begrifflich oder dichterisch) *umwandelnden* Darstellung, und bei der stellvertretenden, sowohl der natürlichen, nämlich dem *Sinnbild* (für welches auch die Stellung, so wie oben der Grund des Verhältnisses vorzüglich wichtig ist) und der *Figur*, als auch dem *Zeichen*, welches jedoch auch hier nur den Anlass, nicht den Grund seiner Wahl in dem gegebenen Verhältnisse findet. *Nachahmend* oder abbildlich kann z. B. das Besondere für das Allgemeinere (das Bild der Art, des Einzelwesens für die Gattung) und umgedreht (ungeachtet des scheinbaren Widerspruchs, da die abbildliche Darstellung Gleichheit des Wesentlichen fordert) vermöge der Ansicht des Darstellers stehen, indem im ersteren Falle die näheren Bestimmungen, die Eigenthümlichkeiten als zufällige weggedacht, im letzteren aber als nothwendige und aus dem Zusammenhange und den Umständen sich von selbst verstehende hinzugedacht und supplirt werden. Beides geschieht häufig nicht nur in der redenden Darstellung, besonders in der Erklärung durch das Aehnliche und das Besondere (*Vergleichung* und *Beispiel*), sondern auch in der Bildnerei steht das Besondere für das Allgemeine und dieses für jenes. Ersteres geschieht z. B., wenn in der Darstellung das eigenthümliche Bild, das Portrait eines bestimmten Menschen, wie eines Thonbildners, für den ganzen Stand der Thonbildner oder auch der Künstler überhaupt gesetzt wird; das letztere geschieht, wenn eine allgemein angedeutete menschliche Figur einen gewissen Einzelmenschen bezeichnen soll. *Umwandelnd* aber und *vertauschend* auf irgend eine der angegebenen Arten (worin alle übrigen Darstellungsweisen ausser der abbildlichen enthalten sind) kann Höheres und Niederes leicht verwechselt werden, weil hier nicht einmal scheinbarer Widerspruch stattfindet, indem nicht Darstellung durch das Gleiche, sondern gegenseitige Unterschiebung des offenbar Verschiedenen hier überall die Aufgabe ist. Diese Darstellungen des Höheren und Niederen sind zwar gegenseitig,

doch ist *die des Höheren durch das Niedere*, also des Allgemeineren durch das Besondere, des Geistigen durch das Sinnliche, des Ganzen durch den Theil, der Ursache durch die Wirkung, des Herrn durch die Habe natürlich die vorherrschende, was schon in dem Begriffe und Zwecke der Darstellung als eines *sinnlichen* Erregungsmittels der Vorstellung des Gegenstandes begründet ist. — Zu diesen beiden Darstellungsarten, der durch das Höhere und der häufigeren durch das Niedere, also zu denen des gegenseitig Untergeordneten (Subordinirten) kommt nun *drittens* die Wechseldarstellung *durch das Nebengeordnete* (Coordinirte), sei es eigenschaftlich, wo die Wesen Einer Art oder Gattung, oder grössenthümlich, wo die Theile Eines Ganzen, oder ursächlich, wo die Wirkungen, die Werkzeuge, die Besitzthümer Eines Wesens gegenseitig für einander stehen. Auch die Wechselvertretungen des Coordinirten sind in der abbildlichen Darstellung möglich, weil das Coordinirte stets etwas Gemeinsames hat, was durch Wegdenkung des Ungleichen als Unwesentlichen zum Gleichen erhoben werden kann (wie oben bei der Abbildung durch das Untergeordnete). Leichter aber und häufiger sind die Darstellungen durch das Coordinirte und besonders durch das eigenschaftlich Coordinirte, d. i. durch das Aehnliche in der dichterisch umwandelnden und mehr noch in der sinnbildlich vertauschenden Darstellung, welche dann die metaphorische im engeren Sinne ist; z. B. der Löwe für den Helden, für den König und umgedreht dieser für jenen; das Schild des Bakchos für seine Trinkschale und die Trinkschale des Ares für sein Schild. Denn Umkehrung ist nach Aristoteles sogar die Probe der guten Metapher.

§. 40. Bisher sprachen wir von den Darstellungsgattungen, welche durch das zwischen Object und Form stattfindende Verhältniss *an sich* bestimmt werden, nämlich durch die *Beschaffenheit* dieses Verhältnisses seinem Umfange, seinem Grunde und seiner Stellung nach. Zweitens aber hängen die Darstellungsgattungen von der *Ansicht* jenes Verhältnisses ab, die der Darsteller gefasst hat. Wie jenes die *objective* Bestimmung der Darstellungen gab, so dieses die *subjective*. Jenes sind die allgemeinen Unterscheidungen der Verhältnisse ohne Rücksicht auf den Darsteller, dies sind die Beziehungen auf die Geistesthätigkeit dieses letzteren ihrer *Natur* und dem möglichen *Umfange* und der *Art* ihrer Anwendung nach. Da, wie

wir sahen, die Darstellungsweise von Verhältnissen abhängt, die Verhältnisse aber Vorstellungen sind, so ergiebt sich schon hieraus, dass innere (subjective) Bestimmungen es sind, auf denen in den *einzelnen* Fällen die Gattungen der Darstellungen beruhen. Die Frage, zu welcher Gattung eine gegebene Darstellung gehört, wird also dadurch beantwortet, dass nach allgemeinen oder nach besonderen Gründen erkannt und erwiesen wird, welche Ansicht des Verhältnisses zwischen dem Gegenstande und dem Darstellungsmittel der Darsteller gehabt habe oder haben könne. Also erstlich schon die bisher von uns unterschiedenen Gattungen, die durch das Verhältniss *an sich* (objectiv) bestimmt wurden, bedürfen zu ihrer richtigen Anerkennung der Betrachtung aus dem Standpunkte im Geiste des Darstellers (der subjectiven Bestimmung). Zweitens aber ergeben sich aus der letzteren auch neue Gattungen der Darstellung. Es kommt dabei auf die geistige Natur des Darstellers überhaupt, sowie auf den Umfang und auf die Art seiner jedesmaligen Geistesthätigkeit an, also auf das *Wer*, das *Was*, das *Wie*.

§. 41. Die Frage, *wer* der darstellende Geist ist, gehört nur insofern hieher, als dieses *Wer* Einfluss hat auf die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Gegenstande und der Mittelvorstellung und ebendadurch auf die Gattung. — In den meisten Fällen aber giebt das *Wer* nur eine Nebenbestimmung, z. B. ob die Darstellung eine des Einzelnen oder des Volkes ist, wie das *Sprichwort*; eine des öffentlichen Religionslehrers oder des Mystagogen (eine mysteriöse); eine des Hellenen oder des Barbaren u. s. w., durch welche Bestimmungen des Darstellers doch keine neuen Gattungen der Darstellung begründet werden. Nur Eins ist in Hinsicht des *Wer* wesentlich für die Gattungen, für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit derselben und für die Art ihrer Behandlung, nämlich dass wir unterscheiden: *menschliche* Darstellungen und Darstellungen gegeben von der *Gottheit* sei es in der *Natur* oder in der *Geschichte*. Dies ist *Typus* im engeren Sinne des Wortes, z. B. wenn die sichtbare Welt und ihre Theile, wenn die Sterngruppen Typen der Gottheit und der göttlichen Ideen und wenn die Geschichten des alten Testaments Typen derer des neuen genannt werden. Zur Darstellung wird laut unserer Begriffbestimmung unter Anderem Absichtlichkeit und äussere Erscheinung erfordert. Also nicht als Anzeigen der Natur oder als zufällige Wiederholungen der Geschichte,

sondern als beabsichtigte Andeutungen, als Mittel des darstellenden Geistes, nämlich der Gottheit, sind jene Erscheinungen hier anzuführen, sei es als *wirkliche* oder als nur *vermeintliche* Darstellungen. Und nicht alle von der Gottheit ausgegangenen oder hergeleiteten Erscheinungen und Offenbarungen, sondern eben nur jene äusserlich sinnlich, in Natur oder Geschichte gegebenen, sind Darstellungen und zwar Typen in dem angegebenen engeren, heiligen Sinne. Dabei ist unbestimmt, ob dieser Typus, der in der Natur sowohl als der in der Geschichte erkannte, ein Abbild oder ein Sinnbild des durch ihn dargestellten Gegenstandes sei. Es kann beides sein. Nur die willkürliche Darstellung, das Zeichen, ist ausgeschlossen vom Sprachgebrauche des Wortes Typus. Die anderen oben erwähnten Darstellungsgattungen aber, wie die Dichtung, die bildlose Redefigur, sind unverträglich mit der Gottheit als Darstellerin. Ebenso unanwendbar auf jene göttlichen Typen sind auch viele der noch von uns zu unterscheidenden Bestimmungen und Eintheilungen; daher wir jene nicht weiter berücksichtigen, indem wir festhalten an den möglichen und wesentlichen Arten der Thätigkeit des darstellenden Menschengeistes. Doch ist es wichtig für uns, nur zu erkennen, wiefern menschliche Darstellungen, wie die bestimmte, ausdruckvolle und schöne Kunstform, wie selbst z. B. das Ideal des abgebildeten *Prometheus* ein Typus heissen kann, nämlich nicht nur in der Bedeutung des unwandelbaren, feststehenden Vorbildes, sondern auch in der eines göttlichen Gebildes, welches gleich allen Verkörperungen der Ideen des Schönen und Erhabenen von der Gottheit wenigstens mittelbar gegeben ist und wodurch sie sich selbst zugleich als Subject und Object von einer gewissen Seite geoffenbart und dargestellt hat.

§. 42. Die andere Frage ist, *was* der Darsteller als wesentlich betrachtet sowohl an dem Gegenstande als in der Form der Darstellung. *Wesentlich* aber heisst überall das für eine gewisse Sache, hier also das für die Vorstellungen und für den Zweck des Darstellers Nothwendige. Die Art und der Umfang der Vorstellung des Gegenstandes und des Darstellungsmittels hängt davon ab, worauf die Aufmerksamkeit des Darstellers gerichtet ist, indem dadurch gewisse Bestandtheile und Eigenschaften des Gegenstandes und des Mittels als wesentlich für sie und für die Darstellung hervortreten, andere aber als unwesent-

lich zurückweichen, und dies in dem Grade, dass jene als einzig vorhanden, diese als nicht vorhanden betrachtet werden. Von dieser inneren (subjectiven) Bestimmung hängt überall die Gattung der Darstellung ab, und zwar sowohl die bisher erwähnten als die hier besonders danach zu unterscheidenden Gattungen, und zwar auf doppelte Weise, entweder so, dass aus der Ansicht des Darstellers von dem Wesentlichen des Gegenstandes und Mittels seine Absicht hervorgeht, eine bestimmte Darstellungsart, z. B. ein Abbild, ein Sinnbild des Gegenstandes zu geben; oder umgedreht (was doch der seltenere Fall ist), dass von der Absicht einer gewissen Darstellungsweise, also von dem Zwecke des Darstellers die Bestimmung seiner Ansicht des Wesentlichen an Object und Mittel ausgeht. — Denn was *erstlich* die *bisher erwähnten* Gattungen betrifft, so beruheten, wie wir sahen, die Unterschiede des *Abbildes*, des *Sinnbildes* und des *Zeichens* darauf, ob der Gegenstand und das Darstellungsmittel gleich oder nur verwandt oder nur willkürlich verbunden sind; mit anderen Worten, *ob alle Theile oder ein Theil oder kein Theil dem Gegenstande und dem Mittel gemeinsam* ist. Die Darstellung wird also Abbild sein für den Darsteller, wenn mehrere Theile (Grössentheile sowohl als Eigenschaften und Verhältnisse) von ihm als wesentlich beachtet werden und wenn alle diese ihm als wesentlich erscheinenden Bestandtheile dem Gegenstande und dem Mittel gemeinsam sind; Sinnbild aber wird für den Darsteller nur das sein, wo ein gewisser einzelner Umstand des Objects sowohl als des Mittels, wodurch beide verknüpft werden, ihm als wesentlich erscheint; Zeichen endlich, d. i. willkürliche Darstellung nur das, wo der Darsteller weder das Ganze noch das Einzelne des Gegenstandes und des Mittels, sondern nur ihre Beziehung auf den Zweck, nämlich auf die Bezeichnung, ins Auge fasst. Ebenso entscheidend ist die innere (subjective) Bestimmung für die andere Reihe der oben von uns unterschiedenen Gattungen der Darstellung, nämlich für die, welche auf dem Verhältnisse der Eigenschaft zur Sache, des Theils zum Ganzen oder der Wirkung zur Ursache beruhen. Denn es kommt darauf an, welches dieser Verhältnisse als Verbindungsmittel des Gegenstandes mit der Darstellungsform betrachtet und hervorgehoben wird. Wenn also z. B. gefragt wird, welcher Gattung der Prometheus eines gewissen Dichters oder bildenden

Künstlers angehört, so ist vor Allem zu untersuchen, was dem Urheber als für seine Darstellung wesentlich erschienen sei; mit anderen Worten, was er als das Band betrachtet habe zwischen seinem Gegenstande (dem Begriffe der Vorbedachtsamkeit) und der anzuwendendenden Form (der narthextragenden oder menschenformenden Heroengestalt), ob eine natürliche Verbindung des Ganzen oder einer gewissen Seite, ob ein Verhältniss der Eigenschaft oder des Theiles oder der Wirkung. — Wendet man ein, dass man die Darstellung ja nicht nur subjectiv, d. i. von dem Standpunkte des Darstellers aus, sondern auch objectiv, d. i. von dem natürlichsten, richtigsten und daher allgemein giltigen Standpunkte aus betrachten könne, so ist dies doch nur eine Vertauschung der Ansicht des Darstellers mit der des Deuters. Dies ist der Grund, warum es oft so schwierig ist, die an sich wahrste oder die vom Darsteller wahrscheinlich beabsichtigte Gattung zu bestimmen, selbst dann, wenn der Gegenstand schon bekannt, geschweige denn, wenn dieser zweifelhaft ist und auch die äusseren Umstände und der Zusammenhang keinen Aufschluss geben.

§. 43. Ausser den bisher erwähnten Gattungen hängt *zweitens* auch eine *neue* Unterscheidung möglicher Darstellungsarten von derselben subjectiven Bestimmung ab, d. i. von der Ansicht des Darstellers (oder Deuters), *was* das Wesentliche sei und zwar dem *Umfange* nach. Es ist aber hier nicht der *Gegensatz* des Umfanges gemeint, nämlich die Gemeinsamkeit entweder aller oder einiger oder keiner Eigenschaften des Objects und der Darstellung (wie bei Abbild, Sinnbild und Zeichen), sondern der *Grad* des Umfanges, das *Mehr* oder *Weniger*, was in jeder dieser Darstellungen als wesentlich angesehen und wiedergegeben sein kann. Dadurch unterscheiden sich die Darstellungen in die *möglichst vollständigen*, welches zugleich die möglichst deutlichen sind, und in die *andeutenden*, Ergänzung bedürftigen. Beide Gattungen sind beim Abbilde möglich, obwohl dies überall Gleichheit, d. i. Gemeinsamkeit aller Eigenschaften, also Vollständigkeit der Verbindung zwischen Object und Darstellung fordert. Aber es fragt sich überall, wieviel Bestandtheile des Objects es doch sind, die in den Augen des Darstellers das Ganze desselben bilden, während alle übrigen als zufällig und folglich als nicht vorhanden gelten. Darum ist das Abbild entweder *ausgeführtes Abbild* oder *Skizze*,

d. i. andeutendes, Ergänzung forderndes Abbild, und beide lassen viele Stufen und Arten zu, je nachdem die Darstellung eine begriffliche oder sinnliche ist und je nachdem besonders die sichtbare, bildliche Darstellung bloss die Zeichnung der Gestalt auf der Fläche, oder auch Licht und Schatten, oder die Farben, oder endlich auch die körperliche Form, und alles dies in den Hauptzügen oder auch in den Nebenzügen wiedergiebt. Beide Arten des Abbildes, das ausgeführte sowohl als die Skizze, können aus demselben Grunde *Abbildungen* sowohl einer *Gattung* als eines *Einzelwesens* sein. Es werden nämlich aus letzterem alle eigenthümlichen Theile und Verhältnisse als unwesentlich für den Gegenstand, als zufällig und so gut als nicht vorhanden hinweggedacht, und dadurch wird das Einzelbild (z. B. das Portrait) zum *Gattungsbild* erhoben, sei es das eines geistigen oder sinnlichen, lebendigen oder leblosen Wesens. Das *verschönte* (*idealisirte*) *Abbild* fordert zugleich Hinwegdenkung und Hinzudenkung. Ebenso kann die Verwandtschaft des *Sinnbildes* mit seinem Gegenstande als eine einfache oder als eine mehrseitige erscheinen, je nachdem ein einzelnes oder mehrere Verhältnisse zwischen beiden als wesentlich, d. i. als nothwendig für die beabsichtigte (oder erkannte) Art der Darstellung vom Urheber derselben (oder vom Deuter) betrachtet werden; und im ersteren Falle wird es ein *zeichenartiges*, nur andeutendes, im letzteren aber ein *abbildähnliches*, umfassenderes und dadurch deutlicheres *Sinnbild* sein. Das *Zeichen* selbst aber lässt diese Stufen des Umfanges nicht zu, da es nur an den Gegenstand überhaupt, nicht aber an dessen einzelne Theile und Eigenschaften, willkürlich geknüpft ist.

§. 44. Aus der Subjectivität der Bestimmung dessen, *was* das Wesentliche sei für jede Darstellung, ergiebt sich auch, dass entweder der *Inhalt* oder die *Form* des Gegenstandes oder *Beides* zugleich sowohl abbildlich wiedergegeben, als sinnbildlich der Darstellung zu Grunde gelegt werden könne. Denn zwar ist die Form, d. i. die Art der Erscheinung einer Sache, für den Inhalt, d. i. den Grund der Erscheinung, zufällig, eben darum, weil die Form nicht zu den Bestandtheilen des Inhaltes gehört, sondern aus anderen wahrnehmbaren Theilen, Eigenschaften und Verhältnissen besteht. Aber für das Ganze der Sache und auch für die Darstellung derselben kann nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form wesentlich sein zufolge der

Ansicht oder Absicht des Darstellers oder Deuters. Dies ist sogar nothwendig, also überall der Fall bei sinnlichen Gegenständen und sinnlichen Darstellungen, weil in sinnlichen Dingen mit Ausnahme des gedachten (metaphysischen) Selbst (der Substanz) der Sache, d. i. der Einheit ihres Seins, alles Uebrige nur Form ist. Aber bei begrifflichen Gegenständen und Darstellungen ist bald der Inhalt, bald auch die Form als wesentlich behandelt, und zwar hauptsächlich der Inhalt; denn alle wirklichen Bestandtheile eines Begriffs gehören dem Inhalte, keiner derselben gehört der Form an; aber auch die begriffliche Form, welche nur in der Verbindung oder Trennung und in der Stellung der Begriffbestandtheile besteht (wie z. B. die Formen der Urtheile und Schlüsse), kann wesentlich sein als Gegenstand und als Mittelvorstellung, und es ist diese Form der Begriffe noch zu unterscheiden von der Form des äusseren, sinnlichen, in der Rede oder anderen Zeichen bestehenden Mittels der Begriffdarstellung.

§. 45. Was endlich *drittens* das *Wie* betrifft, d. i. die Art der Geistesthätigkeit des Darstellers, so ist es wichtig für die oben unterschiedenen Gattungen, ob es bloss Vorstellung der *Phantasie* oder ob es *Ueberzeugung* (Urtheil und Glaube) ist, was Gleichheit des Gegenstandes und der Darstellung in den wiedergebenden, Ungleichheit aber in den vertauschenden Gattungen sieht. Dort (§. 32.), wo wir diese Verhältnisse an sich (objectiv) betrachteten, haben wir vorläufig herübergreifend in die auf der Darstelleransicht beruhende (subjective) Bestimmungsart schon bemerkt, dass die *wiedergebende Darstellung* in zwei Gattungen zerfällt, in die *nachahmende*, d. i. treu wiedergebende, wo die Gleichheit in dem Glauben des Darstellers, und in die *umwandelnde*, d. i. frei wiedergebende, sei es dichterische oder begriffliche (z. B. sophistisch vorstellende) Darstellung, wo die Gleichheit, also die Wiedergebung nur in der Einbildungskraft des Darstellers liegt. Wir sagen *Gleichheit*, nicht *Einheit*; denn die Einheit des Gegenstandes und des Darstellungsmittels, nämlich die Einheit ihres Selbst, ist schon durch unsere Begriffbestimmung der Darstellung ausgeschlossen, welche die Verschiedenheit, d. i. Nichteinerleiheit beider forderte. Es findet diese Einheit nicht einmal für die Phantasie, geschweige für den Glauben, sondern sie findet nur in der Sprachandeutung statt, wenn man sagte: dies Abbild *ist* der Gegen-

stand, oder wenn wir hier *Wiedergebung* das nennen, was uns nicht die Sache selbst, sondern das ihr als gleich Erscheinende giebt. Wir sagten ferner, die nachahmende und die umwandelnde Darstellung beruhe auf des *Darstellers* Glauben oder Phantasie; denn dies ist nicht nur wesentlich, wenn es sich fragt, welcher Gattung der Form und welchem Gegenstande ein überliefertes Bild, z. B. ein mythisches, *ursprünglich* angehöre; sondern auch jeder Deuter wird dadurch, dass er dem Bilde einen Gegenstand unterlegt, selbst wieder zum Darsteller. Zwar könnte man die Beziehung auf Glauben und Phantasie scheinbar umgehen, wenn man die Darstellungen in gleiche (d. i. abbildliche), in ungleiche, aber der Form nach gleiche, also scheinbar wirkliche (d. i. dichterische), in theilweis gleiche, also verwandtschaftliche (d. i. sinnbildliche) und in ganz ungleiche (d. i. willkürlich bezeichnende) abtheilen wollte. Hier würde für die dem einzelnen Darsteller oder Deuter eigene (subjective) Ansicht die *allgemeine* (*objective*) Bestimmung dessen gesetzt, was nach den Gesetzen menschlicher Wahrnehmung überhaupt als gleich, scheinbar gleich, theilweis gleich oder ungleich erscheint; aber die Grenzen sind dann unbestimmbar, weil genau besehen Alles scheinbar und theilweis gleich ist. Zwar das unwesentlich Ungleiche oder Gleiche ist überall wegzudenken. Aber eben dieses, was überall als das *Wesentliche* oder *Unwesentliche* objectiv, d. i. allgemeiner natürlicher Ansicht gemäss ist, bleibt unbestimmt. Daher ist das selbst *scheinbar objectiv* Gleiche und Ungleiche, Wahre und Unwahre nicht einmal subjectiv dies für alle, sondern oft nur subjectiv für die wahrscheinliche Mehrzahl, besonders in übersinnlichen, z. B. in religiösen, also auch in mythischen Dingen. Will man also *bestimmt* die nachahmende von der umwandelnden Wiedergebung und diese von der sinnbildlichen und der willkürlichen Darstellung unterscheiden, so muss man die *besondere*, *subjective* Bestimmung, d. i. die Ansicht des Darstellers nothwendig hinzuziehen. Erstlich also *Nachahmung*, mit anderen Worten, abbildliche Darstellung findet von diesem Standpunkte aus angesehen überall statt, wo der *Glaube* an die Gleichheit des Gegenstandes und der Darstellung in der Seele des Darstellers ist oder vom Deuter vorausgesetzt wird. Freie Wiedergebung, d. i. dichterisch oder begrifflich *umwandelnde Darstellung* aber ist die, wo nicht der Glaube, sondern nur die Phantasievorstellung der

Tafel A.

Gattungen der Darstellung.

(Ihr Eintheilungsgrund ist das Verhältniss des Gegenstandes zur Mittelvorstellung [d. i. zur Darstellungsform abgesehen vom äusseren Mittel])

- (Objective Bestimmung des Verhältnisses, d. i. an sich, im Allgemeinen)
  - Umfang des Verhältnisses
    - allseitige Gemeinsamkeit zw. Obj. u. Mittel, d. i. Gleichheit, *Wiedergebende Darstellung* d. i. *abbildl.* Darstell.
    - beschränkte Gemeinsamkeit *Stellvertretung* durch d. eigenschaftl. Verschiedene.
      - innere: d. Beschaffenheit. *Verwandtschaft.*
        - bei Verschiedenheit eines Theils d. Eigensch. *Sinnbildl.* Darstellung.
        - bei Gleichheit d. Eigenschaft b. Verschiedenh. d. Verhältnisses. *Figur.*
      - äussere: d. Zwecks. *Willkürliche* Darst., d. i. *Zeich.*
  - Grund des Verhältnisses
    - Eigensch. *metaphorisch.*
    - Grösse: *synekdochisch.*
    - Ursächlichkeit. *metonymisch.*
  - Stellung des Verhältnisses
    - das Höhere durch d. Niedere
    - d. Niedere durch d. Höhere
    - d. Nebengeordnete gegenseit.
- Subjective Bestimmung, (d. i. vom Standpunkte des Darstellers)
  - *Wer* ist der Darsteller?
    - menschl. Darstell.
    - göttl. Darst. *Typus.*
      - i. d. Natur
      - i. d. Geschichte
  - *Was* ist ihm das Wesentliche für die Darstellung?
    - dem Umfange nach
      - bei allseit. Gemeinsamkeit, d. i. b. abbildl. Darstell.: innere Bestimmung des Darstellers, was das Wesentliche, also hier, was das Gleiche sei.
        - mit Hinzudenkung (Ergänzung) z. Darst.
        - mit Hinwegdenkung (Abstraction) v. Darst.
        - möglichst vollständ. Abbild. — Skizze — des Einzelwesen Abbild (Portrait) — Gattungsbild
      - bei beschränkt. Gemeinsamkeit (b. Sinnb Fig. Zeichen.)
    - d. Beschaffenheit nach
      - Form
      - Inhalt
  - *Wie*, d. i. mit welcher Art von Geistesthätigkeit handelt er?
    - bei Wiedergebung
    - bei Stellvertretung; wo stäts Glaube des theilweis Gleichen.)
    - Phantasievorstell. d. Gleichheit mit Glauben. *Nachahmung.*
      - sinnl. Abbild.
      - begriffl. treue Darstellung.
    - Phantasievorstell. d. Gleichheit ohne Glauben. *Umwandelung.*
      - sinnliche Dichtung.
      - begriffl. sophist: Begriffvorstell.

Wahrheit, d. i. der Gleichheit der Darstellung und des Gegenstandes vom Darsteller gehegt, also wo der Gegenstand nicht gläubig aber vorgeblich als wirklich so, wie sein Bild ist, dargestellt wird. Denn dies ist sowohl in der *Poesie* als in der *Sophistik* der Fall, wobei noch unentschieden bleibt, was der *Zweck* sei hinsichtlich des Empfängers, ob Erregung der blossen Phantasievorstellung oder auch einer Ueberzeugung, eines Glaubens, gleich oder ungleich dem des Darstellers. In letzterem Falle würde das Vorgebliche der Dichtung und der Sophistik zum Lügnerischen. Der Zweck also ist unwesentlich für Unterscheidung der umwandelnden Darstellung von den neben ihr stehenden Gattungen. Die Ansicht des Darstellers aber ist wesentlich dazu, nicht nur um jene von der abbildlichen, sondern auch um sie von den vertauschenden Darstellungen zu trennen, nämlich von der sinnbildlichen und figürlichen und der willkürlich bezeichnenden. Denn eben darum gehört die Dichtung und die verändernde Begriffdarstellung trotz der Ungleichheit mit dem Gegenstande doch zur wiedergebenden, das Sinnbild aber und die Figur gehört trotz der theilweis hervorspringenden Gleichheit zur bloss vertauschenden Darstellung, weil die umwandelnde (d. i. Dichtung und Sophistik) die Form der Wirklichkeit, d. i. der Wahrheit, der Gleichheit mit dem Gegenstande, nämlich der *vorgeblichen*, also den blossen *Schein* an sich trägt, die vertauschende aber (d. i. Sinnbild, Figur und Zeichen) auch diese Form sich nicht anmasst, sondern sich nur als Stellvertretung giebt. So wird der dichterische Prometheus bei Hesiod und Aeschylus, wie bei Claudian, durch den Schein der Wirklichkeit (d. i. der Gleichheit mit einem gewesenen oder fortlebenden Prometheus) zum Gedichte im engen Sinne, was zugleich Bedingung der Mythe ist; dagegen wäre er bei dem Mangel jenes Scheins und Glaubens ein Sinnbild und zwar ein ausgeführtes (eine Allegorie), oder er wäre im Falle der nicht vorgeblichen sondern der geglaubten Wirklichkeit ein blosses Abbild und dann nur in seinen Ausschmückungen dichterisch.

§. 46. Die Uebersicht der Gattungen und Hauptarten der Darstellung, so wie wir sie bisher unterschieden haben, giebt beifolgende Tafel A.

§. 47. Bisher haben wir den Stammbaum der *Gattungen* der Darstellung gegeben, welche aus den Bestimmungen des

Verhältnisses zwischen dem Gegenstande und dem Darstellungsmittel entspringen, nämlich des für die Darstellung *wesentlichen Verhältnisses*, in welchem der *Grund der Verbindung* zwischen dem Gegenstand und dem Mittel (der Mittelvorstellung) liegt. Aus den möglichen *Verbindungen* dieser Gattungen und *gegenseitigen näheren Bestimmungen* entstehen schon viele untergeordnete Darstellungsweisen, wovon wir Beispiele überall gegeben haben, wo wir die vorangestellten *Hauptgattungen*, die wiedergebende (abbildliche oder umwandelnde) und die stellvertretende (sinnbildliche, figürliche oder willkürlich bezeichnende Darstellung) durchgeführt haben durch die nachfolgenden Eintheilungen, wie die des Verhältnisses der Eigenschaft, Grösse und Ursächlichkeit, des Allgemeinen und Besonderen und die inneren (subjectiven) Bestimmungen des Wer, Was und Wie der Ansicht des Darstellers; durch welches Alles nur *Untergattungen* jener Hauptgattungen sich bildeten.

2. *Arten der Darstellung, beruhend auf den hinzukommenden, ausserhalb des Verhältnisses zwischen dem Object und der Mittelvorstellung liegenden Bestimmungen.*

Die noch übrigen möglichen Eintheilungsgründe sind die *Nebenumstände*, wodurch sich mancherlei *Arten* der Darstellung unterscheiden. Auch sie sind theils *innere* (subjective), theils *äussere* Bestimmungen (objective). Jene beziehen sich auf den geistigen *Grund* und auf den *Zweck*, diese auf die *Zusammensetzung* und die *Eigenschaften* der Darstellung (d. i. der Mittelvorstellung der inneren Form, im Gegensatz des äusseren Mittels hörbarer oder sichtbarer Kunst). Wir stellen hier das Innere voran, weil es sich dem zuletzt Betrachteten als gleichartig eng anschliesst.

§. 48. Erstlich also der *Grund* der Darstellung, wonach sich gewisse Darstellungsarten unterscheiden, ist hier nicht der oben von uns betrachtete, im Gegenstande und Mittel liegende (objective) Verbindungsgrund beider, sondern es ist hier die innere (subjective) Behandlung jenes Grundes je nach den Stufen der Geistesthätigkeit des Darstellers; also erstens in Hinsicht des Vorstellungsvermögens die Grade der *Deutlichkeit* des Bewusstseins einer angewendeten Darstellungsweise; zweitens in Hinsicht des Willens die Grade der *Freiheit* der Wahl einer Darstellungsweise.

§. 49. Erstens nach den Stufen des *Bewusstseins* der Anwendung einer gewissen Darstellung ist diese entweder eine *deutlich bewusste* oder eine *dunkel bewusste* oder eine *unbewusste*. Es kommt darauf an, in welchem Masse der Darsteller selbst die ihn bestimmenden Umstände zu unterscheiden vermag, namentlich die Gründe, warum er eine gewisse Mittelvorstellung einem gewissen Gegenstande unterlegt, ob wegen geglaubter Gleichheit als Abbild, oder wegen vorgeblicher Gleichheit als Dichtung und Begriffvorstellung, oder wegen beschränkter verwandtschaftlicher Verbindung als Sinnbild und Figur, oder endlich wegen willkürlicher Festsetzung als Zeichen; ob wegen Verhältnisses der Eigenschaft zur Sache, des Theiles zum Ganzen, der Wirkung und des Mittels zur Ursache, der Habe zum Besitzer u. s. w. Der minder gebildete und der entweder überall oder eben bei einer gewissen Darstellung von Sinneneindrücken, Phantasie und Gefühl übermannte Verstand wird *dunkel bewusste* und *unbewusste* Darstellungen geben. Dieser Art sind also meistentheils sowohl die des Volkes als die vorgeschichtlichen Ueberlieferungen, d. i. die *Mythen*. Wenn aber die Anwendung einer gewissen Gattung dem Darsteller *unbewusst* ist, so findet in der That von seiner Seite (subjectiv) betrachtet diese Gattung gar nicht statt, sondern vielmehr die nach seinem Wahn von ihm gegebene; z. B. was für den Deuter eine sinnbildliche Darstellung der kühnen und erfinderischen Vorbedachtsamkeit ist, das Bild des Prometheus, kann zwar unbewusst dem Darsteller nach den allgemeinen, objectiv bestimmten Gesetzen des Sinnbildes in seinem Geiste entstanden sein; aber wenn er es für Abbild eines Heroen oder Gottes hält, so ist es für ihn, für seine Ansicht doch nur Abbild, nicht Sinnbild. In der Mitte zwischen der Deutlichkeit und Bewusstlosigkeit steht das *dunkle*, das halbe Bewusstsein, und dieses ist entweder ein bloss *unbestimmtes*, aber widerspruchloses, oder es ist ein sich selbst *widerstreitendes* Bewusstsein, wodurch die Darstellung zur zwitterhaften (*mystischen*) wird. Die zwitterhafte (mystische) Darstellung ist uns diejenige, wo in dunklem Bewusstsein das anerkannt sich Widersprechende doch vereint wird, was nur in diesem Dunkel, besonders bei religiöser Gemüthserregung, scheinbar möglich wird vermöge eines unvermerkten Schwankens und Hin- und Herspringens zwischen dem, was für den Darsteller selbst, d. i. für seine eigene dunkle Anerkennung sich

widerstreitet, also wenn entweder eine Darstellung zugleich Bild des Gegenstandes und auch Gegenstand selbst, oder wenn ein Abbild zugleich Sinnbild oder Zeichen desselben Gegenstandes, oder endlich wenn Etwas Darstellung mehrerer sich ausschliessender Gegenstände zugleich sein soll. Diese Zwitteransichten der *widerspruchvereinigungssüchtigen* (der mystischen) Geistesverirrung finden in dem Deuter ebensowohl statt als in dem Erfinder.

§. 50. Zweitens nach den Stufen der *Freiheit* der Wahl ist die Darstellung entweder *willkürlich*, d. i. frei oder *halbwillkürlich*, oder *unwillkürlich*, je nachdem der Darsteller zur Anwendung einer gewissen Darstellungsart (z. B. des Sinnbilds und nicht des Abbilds oder Zeichens) durch Entschliessung seines Willens, nicht durch Nöthigung seiner Natur und seines Gemüthszustandes bestimmt wird. Also diese innere (subjective) Willkür, die dem Hange und Triebe entgegensteht und bei allen Darstellungsgattungen statt finden kann, ist unterschieden von der oben erwähnten ausserhalb des Darstellers liegenden (objectiven) Willkürlichkeit, die der natürlichen Verbindung des Mittels mit dem Object entgegensteht und nur dem Zeichen angehört. Letztere ist die Willkür der Erfindung, erstere, von der wir hier sprechen, ist die der Anwendung. Das Willkürliche der Anwendung ist meist mit der Deutlichkeit des Bewusstseins und das Unwillkürliche jener meist mit der Dunkelheit dieses verbunden; doch ist nicht nothwendig eines durch das andere bedingt. Die unwillkürliche Bestimmung selbst ist zwar die Sache eines gedankenlosen Augenblicks und Dunkelheit der Vorstellung geht ihm meist voran und folgt ihm; dagegen ist auch möglich, dass deutliche Unterscheidung des Verhältnisses zwischen dem Gegenstande und einer gewissen Darstellung unmittelbar vorangehe oder nachfolge und dass die Anwendung dieser Darstellung doch unwillkürlich sei. Zwischeninne liegt die Halbfreiheit, welche sich natürlich mit dem Halbdunkel und besonders mit dem eben erwähnten Mystischen, dem Vereinigungsstreben des Widersprechenden, gern verbindet. Die unwillkürliche Anwendung einer Darstellungsart ist vorzugsweis, gleich der bewusstlosen, das Eigenthum des Menschen, der nicht denkt, also des niederen Volkes und der Urzeit, d. i. der Zeit der *Mythen*entstehung, obwohl daraus weder für jene ganze Zeit, noch für alle Mythen das Unbewusste und Unwillkürliche

als eine nothwendige Eigenschaft folgt. — Der Grund des Unwillkürlichen und Halbwillkürlichen liegt in dem niederen, abhängigen Theile der menschlichen Geisteskraft, nämlich in dem Triebe zu dem, was entweder an sich das *Natürlichste*, d. i. das zugleich Einfachste und Sinnlichste und Menschlichste oder das mit dem Gleichartigen *Uebereinstimmendste (Analogste)* ist, im Gegensatze des höheren, selbstthätigen Geistes, der nach Denkgesetzen auch zum Ziele der Darstellung einen freieren Gang geht. Also unwillkürlich, mehr oder weniger, ist die Hinneigung erstlich zu den Darstellungsarten, die *an sich die natürlichsten* sind, nämlich zu den *einfachsten*, dem Abbilde vor allen (da andere Gattungen schon künstlicher sind); zu den *sinnlichen*, vornämlich den sichtbaren, mehr als zu den begrifflichen, deren Zeichen die Worte sind; und zu den *menschlichen*, d. i. zu den körperlich und geistig menschenartigen Darstellungen auch solcher Gegenstände, die nicht menschlich sind, darum weil der Mensch vermöge seiner Natur sich selbst hinüberträgt in alles Andere; woraus die unwillkürlichen Vermenschlichungen *(Personificationen)* nicht menschlicher, ja selbst lebloser Dinge und blosser Eigenschaftsbegriffe (wie der des Prometheus ist) schon in der Urzeit entsprangen, eine Darstellungsart, worauf wir unten zurückkommen. — Nächst dem, was an sich das Natürlichste ist, nämlich das Einfache, Sinnliche, Menschliche der Darstellung, liegt ein anderer Grund des Hanges zu einer gewissen Darstellungsart darin, dass diese zwar nicht an sich, aber vermöge einer Vergleichung (vermöge einer *Analogie*) als die natürlichste erscheint. Die Analogie nämlich, d. i. der Schluss, dass wegen der Gemeinsamkeit gewisser Eigenschaften und Umstände zwischen zwei oder mehreren Dingen auch andere Eigenschaften und Umstände diesen Dingen wahrscheinlich gemeinsam seien, wirkt auch bei Darstellungen und Deutungen das Uebertragen der Formen oder der Gegenstände von einer Darstellung auf eine andere ihr ähnliche. Denn entweder die Form wird von einem Gegenstande auf einen anderen ähnlichen übergetragen, z. B. die Bilder und Fabeln des Hephästos auf den Prometheus wegen des Gemeinsamen der Begriffe, oder es wird der Gegenstand einer gewissen Darstellungsform auch ausgedrückt durch eine andere ähnliche Form, z. B. der Begriff der Vorbedachtsamkeit durch das Sinnbild des feuerbewahrenden Narthex und auch durch die Fabel des im

Narthex vom Himmel entwendeten Feuers. So entstehen durch die Analogie nicht nur *Darstellungen einer Gattung aus einander*, z. B. Dichtung aus Dichtung, Sinnbild aus Sinnbild bei gewissen Aehnlichkeiten des Gegenstandes und der Form, sondern es erzeugen sich auch *Darstellungen verschiedener Gattung* wechselseitig; z. B. Dichtungen, sowohl andere als mythische, entspringen aus dem Sinnbilde, sogar nur aus dem Tropus, z. B. der Metapher (dem Aehnlichkeitssinnbild der abhängigen Rede); das Sinnbild entspringt aus dem Zeichen und umgedreht bei Gleichheit oder Aehnlichkeit der Form und des Gegenstandes und nur mit Vertauschung der Ansicht des Verhältnisses, wodurch die Gattung der Darstellung, wie wir oben sahen, bestimmt wird. Diese vom Aehnlichen hergenommenen Bestimmungen sind zwar nur Nebengründe, aber sie wirken, besonders wenn ihrer mehrere in halbdunklem Bewusstsein zusammenkommen, mächtig zur Unwillkürlichkeit der Darstellung. Dieselben Gründe und Nebengründe einzeln und deutlich gedacht bestimmen auch die freie Wahl.

§. 51. Soviel von den inneren (subjectiven) *Gründen* der Darstellung, nämlich der Stufe der Deutlichkeit des Bewusstseins und der Freiheit der Wahl, als der ersten der Nebenbestimmungen, worauf die Darstellungsarten beruhen. Die zweite dieser inneren Nebenbestimmungen ist die des *Zweckes*. Wie wichtig der Zweck des Darstellers für die Darstellung überhaupt sei, haben wir oben gesehen, wo sich zeigte, dass das Wesentliche der Darstellung, was allein in Betrachtung kommt, von der Ansicht des Darstellers abhängt, welche mit dem Zwecke in enger Verbindung steht und ihn entweder bestimmt oder von ihm bestimmt wird. Zur Unterscheidung besonderer Darstellungsarten aber dienen vorzüglich folgende Umstände, welche sich auf den *Zweck* beziehen, nämlich: die *Einflusswirkung des Zwecks* in Hinsicht der vom Zweck abhängigen Form, der *Umfang des Zwecks* in Hinsicht auf den Gegenstand, die *Beschaffenheit des Zwecks* in Hinsicht auf die beabsichtigte Vorstellungsart des Empfängers, endlich der *Rang der Zwecke* in Hinsicht auf die Unterscheidung der Haupt- und Nebenzwecke. — Was erstlich die *Wirkung* des Zwecks betrifft, so ist die Form der Darstellung entweder *abhängig* von diesem Zwecke, nämlich wenn diese Form, sei sie Abbild, Dichterbild, Sinnbild oder Zeichen, eben nur darum in der Phantasie geschaffen und

als Mittelvorstellung dem Gegenstande untergeschoben wird, damit derselbe durch sie nun äusserlich dargestellt werde; oder es ist die für den Gegenstand gesetzte Vorstellung *selbständig* und ohne Rücksicht auf Darstellung gebildet vermöge einer freien, die Darstellung nicht bezweckenden sondern ihr nur vorangehenden geistigen Behandlung des Gegenstandes. Jenes ist der Weg der Besonnenheit, welche für Andere, dieses ist der der Begeisterung oder des Triebes, welcher für sich bildet. — Zweitens dem *Umfange des Zweckes* nach, d. i. dem Umfange der zu erregenden Vorstellung des Gegenstandes nach ist die Darstellung entweder eine nur die *Sache* selbst bezeichnende (wie das Zeichen und zuweilen das Sinnbild) oder eine die *Eigenschaften umfassende* (wie das Abbild) oder eine gewisse Eigenschaften im Gegenstande *hervorhebende* (wie meist im Sinnbilde, zuweilen auch im Abbilde der Fall ist, z. B. wenn ein Held ein Löwe genannt und mit dem Ausdrucke des Muthes abgebildet wird). — Drittens in Hinsicht der *Beschaffenheit des Zwecks*, nämlich der Art der Vorstellung, deren Erregung beabsichtigt wird, ist die Darstellung entweder eine solche, die nur ein *Phantasiebild*, oder eine solche, die auch den *Glauben* des Empfängers bezweckt, nämlich die Ueberzeugung, dass die Darstellung wahr, d. i. dem Gegenstande gleich sei. Diese doppelte Vorstellungsart, nämlich die der Einbildungskraft und die des Urtheils, ist also zwiefach wichtig für die Darstellung, einmal als ihr Grund, nämlich im Geiste des Darstellers, wie wir oben sahen (§. 45.), und dann als ihr Zweck im Geiste des Empfängers. Meist beabsichtigt der gläubig abbildende Darsteller auch den Glauben und der ungläubig dichtende oder sinnbildende Darsteller auch nur die ungläubige Phantasievorstellung des Empfängers; doch ist nicht selten die Ansicht des ersteren und die des letzteren auch ungleichartig, und zwar nicht bloss dem Erfolge sondern auch dem Zwecke nach, wo nämlich der Darsteller, obwohl selbst ungläubig, doch den Glauben des Empfängers beabsichtigt oder umgekehrt, selbst gläubig, doch vorerst auf Ueberzeugung des Andern verzichtend sich damit begnügt, seiner Phantasie ein gewisses Bild vorzuhalten. — Endlich viertens in Bezug auf den *Rangunterschied* der Zwecke, nämlich mehrerer verbundener Zwecke, ist die Darstellung entweder eine nur Erregung von Vorstellungen beabsichtigende, nämlich die Vorstellung des Gegenstandes (welches der *nächste*

Zweck aller Darstellung ist) und Nebenvorstellungen; oder es ist die Darstellung zugleich auf Erregung von *Gefühlen* und auf Antrieb zu *Handlungen* gerichtet. Obwohl Gefühl und Handlung im Gegensatz der blossen Vorstellung nur *entferntere*, mittelbare Erfolge und Zwecke der Darstellung sind, so ist doch die Darstellungsart in dieser Hinsicht eine doppelte, indem entweder der *Hauptzweck* oder nur *Nebenzwecke* in dem Aesthetischen und Practischen liegen. Selbst die Sprache vermag diesen Unterschied auszudrücken, indem ihr ein künstlerisches, dichterisches Symbol und ein symbolisches Kunstwerk oder Dichterwerk nicht gleichbedeutend ist, da in dem Hauptworte (wie wir schon oben bemerkt haben) das Wesentliche, der Hauptzweck ausgedrückt ist, nämlich im dichterischen Symbol der intellectuelle Zweck, im symbolischen Gedicht der ästhetische. Es versteht sich dabei von selbst, dass diese Verbindung der Zwecke widerspruchlos sein muss und dass nicht beide, die Vorstellung des Gegenstandes und die Schönheit, zugleich Hauptzwecke sein können. Wo aber die Schönheit der einzige Zweck ist, da ist die Vorstellung des Gegenstandes nicht einmal Nebenzweck sondern nur Mittel und die Schönheit selbst ist nun zum Gegenstande erhoben Dasjenige, was seinem Wesen nach ein reines Kunstwerk ist wie die Tragödie, kann nicht zugleich eine abbildliche, treu geschichtliche, noch eine sinnbildliche Vorstellung beabsichtigen, daher z. B. Prometheus zwar eine tragische Allegorie, nicht aber, und auch bei Aeschylus nicht, eine allegorische Tragödie ist.

§. 52. Ausser den subjectiven auf dem Grunde und Zwecke des Darstellers beruhenden Unterscheidungen der Darstellungsarten giebt es zweitens auch *objective* in der Form der Darstellung selbst begründete, und zwar theils in ihrer *Zusammensetzung*, theils in ihren *Eigenschaften*. — In Hinsicht auf die *Zusammensetzung*, d. i. die Verbindung der Theile der Darstellung, treten vier Verhältnisse hervor, welche ebensoviel Eintheilungsgründe sind. Es unterscheiden sich nämlich nach dem Verhältnisse der Zahl, d. i. der *Einheit* und *Mehrheit*, die einfache und zusammengesetzte Darstellung; nach dem Verhältnisse der äusseren, formalen Verbindung, d. i. der *Selbständigkeit* und *Abhängigkeit* die allein stehende und die verbundene; nach dem Verhältnisse der inneren (causalen) Verknüpfung, der *Nothwendigkeit* und *Zufälligkeit*, die aus dem Ganzen geschaf-

fene (organische) und die angereihete; endlich nach dem Verhältnisse der Eigenschaften, der *Gleichheit* und *Ungleichheit*, die in ihren Theilen gleichartigen und die verschiedenartigen Darstellungen.

§. 53. Erstlich also die *einfachen* und die *zusammengesetzten* sind dadurch unterschieden, dass die Theile der letzteren als verbundene Ganze erscheinen oder betrachtet werden, z. B. die Figuren eines geschichtlichen Gemäldes, da hingegen in den ersteren die Theile eben nur Theile des Einen Ganzen sind, z. B. die Glieder der einzelnen menschlichen Figur. Beide Arten der Darstellung sind in den verschiedenen Gattungen möglich, die einfachen sowohl als die zusammengesetzten. Zu letzteren gehören unter den Abbildern z. B. die Familiengemälde, unter den Dichtungen die tragischen Trilogien, unter den Sinnbildern die Allegorien, d. i. die handlungvollen, zusammengesetzten, sinnbildlichen Darstellungen. Die zusammengesetzten Zeichen können sich über die Natur des Zeichens und bis zur Kraft und Deutlichkeit der abbildlichen Darstellung erheben. Denn die Worte sind nichts Anderes als die durch die Sprachorgane gegebenen Zeichen der Begriffe, und die Rede, welche gleichsam der abbildlichen Darstellung angehört, weil sie eine dem Gegenstande in allen Theilen gleiche Vorstellung zu erregen vermag, ist doch, so wie ihre Stellvertreterin, die Schrift, nur eine Zusammensetzung von Zeichen; und auch solche Zeichen, die nicht an die Worte einer gewissen Sprache gebunden sind (wie die Buchstabenschrift und die Hieroglyphenschrift), sondern die unmittelbar die Vorstellungen und Gedanken wiedergeben (wie die chinesische Bilderschrift, die Gebehrdensprache u. s. w.), werden abbildlich durch ihre Zusammensetzung. Ebendeswegen wird nun auch das Zeichen, welches an sich und einzeln nur Erinnerungsmittel war, in seiner Verbindung ein Erzeugungsmittel neuer Vorstellungen für den Empfänger.

§. 54. Zweitens die alleinstehenden und die verbundenen Darstellungen sind die, welche wir auch, und dies richtiger, die *selbständigen* und *abhängigen* nennen können. Die selbständigen Darstellungen sind die, welche als ein Ganzes für sich, die abhängigen die, welche nur als Theil oder Beiwerk eines Anderen erscheinen. Auch dieser Unterschied geht durch alle Gattungen hindurch und findet sich im Abbilde wie im Sinnbilde und in der Figur und zwar in der sichtbaren (bildenden)

4 *

Darstellung sowohl als in der Rede. In der Bildnerei gehört das *Hauptbild*, der Träger des Uebrigen, der selbständigen, das *Attribut* der abhängigen Darstellung an, es sei Beides abbildlich oder sinnbildlich. Ebenso steht in der Rede dem *Hauptworte* und Hauptsatze das *Beiwort* (das Epitheton) und der abhängige Satz, z. B. die *Erklärung*, wozu auch das Beispiel gehört, gegenüber, und Beides kann auch hier wiedergebend (streng oder frei) oder stellvertretend (sinnbildlich oder figürlich) sein. Die abhängige sinnbildliche Rededarstellung ist der *Tropus*. Es verhält sich also der Tropus zum Sinnbild und also auch zur Allegorie (d. i. zum zusammengesetzten handlungvollen Sinnbilde) in der stellvertretenden Rededarstellung wie die Erklärung sich verhält zu dem Hauptworte und selbständigen Satze in der wiedergebenden, nichtbildlichen Rede. Die zwei Arten der Erklärung, nämlich die Erklärung durch das Besondere (d. i. das *Beispiel*) und die durch das Aehnliche (di. i. die *Vergleichung*) entsprechen den zwei Tropen, der *Synekdoche*, welche das Besondere, und der *Metapher*, welche das Aehnliche als Darstellungsmittel anwendet. Diesen vier Arten der abhängigen Rededarstellung müssen ebenso viele der selbständigen gegenüberstehen. Denn auch diese setzt das Besondere für das Allgemeinere und das Aehnliche für das Aehnliche und Beides entweder abbildlich (wo das Ungleiche als unwesentlich weggedacht wird) oder sinnbildlich. So ist das *Gleichniss* (z. B. das geschichtartige Gleichniss, d.i. die *Parabel*) die selbständige, sinnbildliche und zwar auf Aehnlichkeit beruhende (metaphorische) Rededarstellung; es unterscheidet sich also durch die Selbständigkeit seiner Form von der Vergleichung und von der Metapher, welches abhängige Redeformen sind; und es unterscheidet sich noch besonders von der Vergleichung, die der wiedergebenden Darstellung angehört, durch das Stellvertretende, nämlich Sinnbildliche, was dem Gleichniss mit der Metapher gemein ist. Deutlicher wird alles dies unten in tabellarischer Uebersicht erscheinen. Wir haben noch hinzuzufügen, dass auch die *Figur*, wie wir ihren Begriff bestimmt haben (die auf Gegensatz, nicht auf Eigenschaftstausch beruhende stellvertretende Darstellung), z. B. die Ironie, die Hyperbel, sowohl die Form eines Ganzen für sich, einer selbständigen Rede, als auch die eines abhängigen, untergeordneten Redetheils, z. B. eines ironischen, hyperbolischen Beiwortes oder Nebensatzes haben

könne. Dabei versteht es sich von selbst, dass auch das, was die Form eines Ganzen hat und also der selbständigen Darstellungsart angehört, doch auch zugleich Theil eines grösseren Ganzen sein und von diesem insofern abhängig sein kann, sowohl in bildender als redender Kunst, wie die Gruppe als Verzierung des Palastes und die einem Lehrvortrage eingeschaltete Parabel. Ob die Darstellung eine einfache (z. B. aus *einer* Menschengestalt, einem Worte) oder eine zusammengesetzte sei, ist an sich gleichgiltig für die Selbständigkeit oder Abhängigkeit derselben. Doch ist es natürlich, dass die selbständige Darstellung meist die zusammengesetztere, ausgeführtere ist, wodurch z. B. das Sinnbild zur Allegorie wird, und dass hingegen die abhängige, z. B. das Attribut, der Tropus, nur eine kürzere, einfachere Andeutung zulässt *).

§. 55. Drittens die innere *Nothwendigkeit oder Zufälligkeit* der Verbindung zwischen den Theilen einer Darstellung begründet den Unterschied der *aus dem Ganzen* geschaffenen und der *angereiheten*, mit andern Worten, den Unterschied der gesetzlich verbundenen, einheitvollen und der zufällig zusammengefügten, einheitlosen Darstellung. Jenes ist ein aus dem Hauptgedanken und dem Zwecke des Darstellers, also aus der Einheit entweder nur der Form oder der Form und des Inhaltes hervorgegangenes *organisches* Ganzes, d. i. ein solches, das ebenso wie die organischen Körper auf der Wechselwirkung aller Theile beruht, in dem auch hier, schon bei der Entstehung, das

*) *Quintilian* (obwohl hier in der Begriffbestimmung und Eintheilung der *Tropen* und Figuren mehr als anderwärts schwankend und undeutlich) nennt die *abhängige* stellvertretende Darstellung *Tropus* und die *selbständige* stellvertretende Darstellung nennt er *Figur*. Dies geht weniger aus seinen Definitionen als aus seiner Anordnung und verstreuten Aeusserungen hervor. Daher führt er die sinnbildlichen Darstellungen, *translata* (z. B. die Stellvertretung durch das Aehnliche in dem Tropus, der Metapher und in der Figur der Allegorie) sowohl als die nichtsinnbildlichen, aber doch stellvertretenden Darstellungen, *propria, sed non vera* (z. B. die Ironie) *doppelt* auf als Tropus und als Figur, und dies, in seiner Terminologie, mit Recht. S. besonders Quintil. Inst. Or. IX, 2. §. 44 flgg. vgl. IX, 1. §. 7 flgg. Er hätte aber diese Ansicht voraus deutlich aussprechen und zeigen sollen, wie *alle* Arten der sinnbildlichen und der bildlos stellvertretenden Darstellung entweder als Ganze oder als Theile eines Ganzen erscheinen können, mit andern Worten, als selbständig oder als abhängig.

Einzelne unter sich und mit dem Ganzen durch eine *wissenschaftliche* oder *künstlerische* Ordnung verknüpft gegenseitig sichbestimmt und begründet, wie z. B. die Darstellungen des Prometheus in der Allegorie des Plato und in der Tragödie des Aeschylus. Die bloss *angereihete* Darstellung ist nicht wie jene ein aus dem Innern erwachsenes Ganzes, sondern eine gleichsam von Aussen angeschossene und zusammengekittete Masse nicht aus Einem Gusse nach dem Gesetze geistiger Nothwendigkeit, sondern allmälig nach zufälligen Anlässen geschaffen und zusammengedichtet, zusammengebildet, zusammengedeutet, daher auch nicht so geordnet übereinstimmend, vollständig und abgeschlossen wie jene, sondern oft verworren, widerspruchvoll, lückenhaft, endlos. Dann fehlt es entweder ganz an begrifflicher Einheit, wie in vielen mythischen Rhapsodien und Logographien, oder die Einheit des Inhaltes ist zwar da, aber die Darstellung derselben ist doch eine zufällig erwachsene. Diese Anreihungen sind zum Theil zwar auch *fortschreitend*, wie jene denkgesetzmässigen, folgerichtigen Darstellungen, nämlich Anderes und Anderes hinzufügend, was nicht nur der Form sondern auch dem Inhalte nach verschieden ist vom Vorhergehenden und dieses näher bestimmt oder besser begründet oder daraus hervorgeht; zum Theil aber auch bloss *wiederholend* (tautologisch), nicht Neues, sondern immer das Alte und meist nur die Hauptvorstellung; den Hauptsatz nur in anderer Gestalt wiederholend, in redender Kunst z. B. in den urgeschichtlichen (sinnbildlichen) bruchstückartigen Gesängen Hesiods von den Kämpfen der Götter und von den Thaten des Prometheus, sowie in den Arbeiten des Herakles: welche Mythenkreise nicht nur blosse Mythenanreihungen sind, sondern im Falle der Deutung auf Einen allgemeinen sich wiederholenden Gedanken als tautologische Anreihungen erscheinen, sei es in gemischter, z. B. sinnbildlich dichterischer, oder in gleichartiger, z. B. in einer beispielanreihenden Darstellung; und ebenso in der Bildnerei, z. B. in den sinnbildlichen den Prometheus darstellenden Reliefs der Sarkophage des Capitolinischen Museums, wo die Begriffwiederholungen sichtbar sind, wie in vielen anderen grossen Reliefs, die daher ihrer Form nach zwar vielleicht ein Ganzes bilden, ihrem allegorischen Wesen nach aber gleichsam auseinanderfallen und auf den Namen der *Allegorie* im höheren Sinne, d. i. der handlungvollen, zusammengesetzten, ein *wahres*

(fortschreitendes oder sogar organisches) *Ganzes* zeigenden sinnbildlichen Darstellung keinen Anspruch machen können.

§. 56. Viertens in Hinsicht der zwischen den Theilen sich findenden Gemeinsamkeit oder Nichtgemeinsamkeit wesentlicher Umstände sind die Darstellungen *gleichartig zusammengesetzt* oder *ungleichartig*. Der wichtigste dieser Umstände, d. i. der Verhältnisse und Eigenschaften und Mittel, auf denen das Homogene oder Heterogene der Theile der Darstellung beruht, ist das *Verhältniss*, vermöge dessen diese Theile entweder einer und derselben oder verschiedenen *Gattungen* der Darstellung angehören. Es ist dieses das von uns als erster Eintheilungsgrund vorangestellte *Verhältniss des Mittels zum Gegenstande*, wonach nicht bloss die Darstellung überhaupt, sondern auch jeder ihrer Theile entweder abbildlich oder frei behandelnd oder sinnbildlich oder bildlos figürlich oder willkürlich bezeichnend sein kann. So ist die geschichtliche Darstellung im Gemälde oder in der Erzählung oft in allen Theilen eine treue und eigentliche Wiedergebung des Gegenstandes, also durchaus abbildlich, und ebenso kann die zusammengesetzte Begriffdarstellung im Bildwerk wie in der Rede durchaus sinnbildlich und insofern gleichartig sein. Oft aber ist auch Abbild und Sinnbild verbunden, z. B. wo der Portraitstatue ein symbolisches Attribut beigefügt und wo der eigentlichen Rede ein Trope eingewebt ist; und es verträgt die Rede wegen des Vorübergehenden und Unbestimmten ihrer Bilder weit mehr Ungleichartigkeit der Zusammensetzung als das sichtbar Dargestellte. Daher neigt sich Letzteres bei Verbindung des Sinnbildlichen mit dem Abbildlichen doch zur gleichartigen Darstellung hin, indem die Bildnerei lieber ein ursächliches Sinnbild, d. i. ein Werkzeug oder ein Erzeugniss des Gegenstandes, z. B. des Menschen oder Gottes, diesem (z. B. ein Schwert dem Helden) in die Hand giebt als ein Aehnlichkeitssinnbild neben ihn (einen Fels neben den Helden) stellt. — Aber nicht nur auf dieses Gattungsverhältniss sondern auch auf die *Eigenschaften* der Theile der Darstellung kann ihre innere Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit bezogen werden, je nachdem die Theile insgesammt oder nur einige derselben ihrer Form nach z. B. menschlich oder nicht menschlich, geschichtlich oder nicht geschichtlich, uralt (mythisch) oder nicht uralt sind. Endlich kann auch in Hinsicht der äusseren *Mittel*, d. i. der angewendeten Künste eine

zusammengesetzte Darstellung in ihren Theilen homogen oder heterogen sein, und letzteres entweder so, dass die verschiedenen Bestandtheile doch ein *innerlich* einheitvolles (organisches) *Ganzes* bilden (wie in dem redenden Drama), oder so, dass eine Kluft bleibt zwischen den nur *äusserlich* durch Object und Zeit *verbundenen* Kunstdarstellungen, wie in der Bänkelsängerei. Die Unterscheidung nach den Eigenschaften und den äusseren Mitteln erwähnen wir hier nur vorläufig in Bezug auf Zusammensetzung der Theile Einer Darstellung. Dieselben bilden aber auch die Unterschiede ganzer Darstellungen und wir haben diese Eigenschaften und Mittel daher im Folgenden als die Eintheilungsgründe neuer Darstellungsarten zu betrachten.

§. 57. Nächst der Art der Zusammensetzung sind es wie wir oben bemerkten (§. 52.) zweitens die *Eigenschaften der Mittelvorstellung*, worauf der objective (d. i. der in dem Mittel selbst, nicht in der Ansicht oder Absicht liegende) Unterschied der Darstellungsarten beruht. Es sind aber hier nur die für die Darstellung wesentlichen Eigenschaften gemeint, d. i. die zu ihrem Zwecke, zur Erregung der Vorstellung des Gegenstandes nothwendigen. Dazu gehört dreierlei, nämlich für die Unterscheidungskraft des *Verstandes* eine gewisse *Deutlichkeit*, für die Ergreifung durch die *Phantasie* eine gewisse *Anschaulichkeit* und für die Theilnahme des auf die Vorstellung zurückwirkenden *Gemüthes* eine gewisse *Kraft* der Darstellung. Alle diese Eigenschaften und ihre Abstufungen, wodurch eine vielfache Steigerung möglich wird, beruhen theils auf der *Form* theils auf dem *Inhalte* der Mittelvorstellung. Zwar hängen dieselben auch von der Beschaffenheit des Gegenstandes und des gewählten äusseren Mittels der redenden oder bildenden Kunst ab: wir haben es aber hier wie bisher mit der Vorstellung zu thun, welche wir oben die Mittelvorstellung nannten, die im Geiste des Darstellers für den Gegenstand eintritt und zwischen diesem und der äusseren Darstellung das Mittelglied bildet, wie wir gezeigt haben. — Erstlich also kommt es darauf an, ob die *Form* der Mittelvorstellung eine *entwickelte* oder unentwickelte, ob sie eine *begriffliche* oder sinnliche, ob sie eine *schöne* (künstlerische) oder eine gemeine ist: Behandlungsarten der Mittelvorstellung, welche möglich sind, was immer der Inhalt derselben, d. i. welches immer die Sache sein möge, die für den Gegenstand gilt oder ihn vertritt, sie sei etwas äusserlich Wahr-

nehmbares, Körperliches, oder etwas nur Denkbares, Geistiges. *Entwickelnd*, theilsondernd, zerlegend (analytisch) oder *zusammenfassend*, Totalvorstellung ausdrückend (synthetisch) kann die Behandlung sein des Begrifflichen sowohl als des Sinnlichen. Die begriffliche, abbildliche Darstellung kann aus einem einfachen Worte zum bedeutungsvoll zusammengesetzten Worte, zur schulgerechten zweigliedrigen Begriffbestimmung (Definition), zur umständlichen Erklärung werden und umgedreht, und die klein und dunkel in den Hauptzügen angedeutete Skizze kann uns als ausgeführte Zeichnung und als Gemälde näher treten, gerade so, wie man durch Umdrehung oder Verschiebung des Fernrohrs den Gegenstand bald vergrössern, erhellen, entwickeln, bald zusammenziehen und verdunkeln kann. Das *Begriffliche* der Darstellung wie der Wahrnehmung beruht in der Ergreifung des Wesens eines Dinges, d. i. in der Erkennung der nothwendigen Bestandtheile der Sache im Gegensatz der zufälligen: die *sinnliche* Erkenntniss ist die, worin das Nothwendige und Zufällige nicht gesondert ist. So unterscheidet sich das Begriffliche und Sinnliche von der eben erwähnten Form des Entwickelnden oder Zerlegenden und der unentwickelten zusammenfassenden Vorstellung, sowie von der des Aeusseren und Inneren und von der des Einzelnen und des Allgemeineren, welche alle sowohl sinnlich als begrifflich sein können. Die *begriffliche* Darstellungsform und die *sinnliche* findet in der wiedergebenden Darstellung statt und zwar sowohl in der abbildlichen als in der freien, woraus sich, wie wir oben sahen, vier Gattungen ergeben: die sinnlich treue, die begrifflich treue, die sinnlich umwandelnde (dichterische) und die begrifflich vorstellende (sophistische) Darstellung. Die begriffliche Darstellung vermag auch den äusserlich wahrnehmbaren, körperlichen Gegenstand, und die sinnliche auch den bloss innerlichen, geistigen Gegenstand wiederzugeben, d. h. ihn abbildlich, nicht sinnbildlich auszudrücken, indem jene der Begriffzeichen, diese der Bilder sich bedient, beide sowohl redend als sichtbar darstellend. In der vertauschenden Darstellung hingegen ist es nur die Redefigur, die auch begrifflich sein kann; das Sinnbild aber und das Zeichen gehören an sich den sinnlichen Formen an. — Endlich die *schöne künstlerische* (idealisirte) und die *gemeine*, d. i. die nicht künstlerische Darstellung finden beide statt bei der sinnlichen Form, bei der rein

begrifflichen aber nur die letztere; beide auch sind anwendbar bei der abbildlichen und der freien Wiedergebung, bei Sinnbild, Figur und Zeichen; am meisten herrscht natürlich die *verschönende* Darstellung in der freien, sinnlichen Wiedergebung, d. i. in der Dichtung, und am fremdesten ist sie dem willkürlichen Zeichen. Wo die Schönheit Hauptzweck ist, da wird sie selbst zum Gegenstande, und was vorher Gegenstand war, ist nunmehr als blosse Veranlassung zu betrachten. Dadurch wird die Darstellung zum Werk der schönen, freien Kunst, und es erwächst z. B. das ausgeführte handlungvolle Sinnbild (die Allegorie) eines Begriffs, z. B. der Klugheit, des Heldenmuths zum rein künstlerischen, mythischen Bildwerke und zum echten epischen oder tragischen Gedicht, für welches nun jener Begriff nur noch der entferntere Grund, die blosse Veranlassung ist. So die Idee der Prometheia für die Tragödie des Aeschylus. Wo aber die Schönheit nur Nebenzweck ist, da dient sie zugleich als Mittel zu lebendiger Erregung der Vorstellung des Gegenstandes vermöge der dem Schönen eigenthümlichen Kraft der Gesammtwirkung auf den Geist, auf Urtheil, Gefühl und Neigung, und der Rückwirkung aus dem Gemüthe auf das Vorstellungsvermögen. Dies gilt nicht nur von der Schönheit im engeren Sinne, sondern auch von Allem, was den Hauptzweck oder Nebenzweck künstlerischer (ästhetischer) Rührung oder Belustigung hat.

§. 58. Mehr noch als auf die Form, auf die Behandlung des Darstellungsmittels, nämlich der Mittelvorstellung, kommt zweitens auf den *Inhalt*, auf das Wesen derselben an für den Grad der Deutlichkeit, Sinnlichkeit und Kraft der Darstellung. Der Inhalt der Mittelvorstellung ist die *Sache*, welche *für den Gegenstand* gesetzt wird, sei es als Abbild oder Dichterbild, Symbol oder Zeichen, wobei es gleichgiltig ist, durch welches äussere, sichtbare oder hörbare Mittel dieselbe ausgedrückt wird. Wir haben im Vorhergehenden gesehen, wie die dem Gegenstande untergeschobenen Dinge diesem selbst entweder gleich sein können im Wesentlichen, oder theilweis ungleich oder auch ganz verschieden. Mithin, so vielerlei es Gegenstände giebt, so vielerlei giebt es auch Dinge, welche als Vertreter jener den Inhalt der Mittelvorstellung bilden. Wir unterscheiden aber hier diese Dinge der Mittelvorstellung nicht, wie wir oben die Gegenstände unterschieden, nach ihrem

Ursprunge, sondern vielmehr nach ihren *Eigenschaften*. Denn für die Darstellung ist es gleichgiltig, ob das Darstellungsmittel, z. B. die als Beispiel oder als Sinnbild angewendete Gestalt oder Begebenheit eine wahre, in der Natur und in der Geschichte gegebene, oder eine erdichtete ist, und es kommt nur insofern etwas darauf an, als die Eigenschaften der Dinge von ihrem Entstehungsgrunde abhängen, da die Gestalten, Kräfte und Begebenheiten erdichteter Wesen andere sein können als die der wirklichen in der Erfahrungswelt sich darbietenden. Die für die Darstellung, d. i. für ihre Deutlichkeit und Kraft wesentlichen Eigenschaften der Dinge, die den Gegenstand wiedergeben oder vertreten sollen, sind theils Eigenschaften im engern Sinne, entweder innerlich wahrnehmbare, *geistige*, oder äussere, in der *Körperwelt* erscheinende, besonders die der *Gestalt*; theils sind es *Verhältnissbegriffe*, vorzüglich die der Zeit und des Raums, also auch der Bewegung, der Selbständigkeit oder Abhängigkeit, der Zahl und der Grösse oder Kleinheit, der Wirklichkeit und Möglichkeit, des Natürlichen und Uebernatürlichen. In Hinsicht der geistigen Eigenschaften ist die Mittelvorstellung entweder *menschlicher* oder *göttlicher* oder *thierischer* oder auch *gemischter* Natur oder sie enthält ein *lebloses* Wesen; in Hinsicht der Gestalt ist sie entweder ein *Bild*, d. i. eine dem Wirklichen in der Körperwelt vorhandenen nachgeahmte (wenn auch frei zusammengesetzte) Gestalt oder ein blosses *Schema*; in Hinsicht der Bewegung ist sie entweder etwas *Ruhendes*, Beharrendes, oder etwas *Bewegtes*, Veränderungvolles, Geschichtartiges; in Hinsicht der Zeit ist das Darstellungsmittel etwas *Vergangenes* (z. B. Uraltes, Mythisches) oder *Gegenwärtiges* oder *Künftiges*. Der *Zahl* nach ist das Darstellungsmittel ein *einzelnes Ding* oder ein *Inbegriff*, und dann entweder Collectiv oder Gattung (denn von dem Zusammengesetzten haben wir oben gesprochen). In Bezug auf sein Verhältniss zu anderen Dingen, nicht aber zum Gegenstande, ist das Darstellungsmittel ein *selbständiges* Wesen oder ein *abhängiges* und etwas *Grosses* oder ein *Kleines*, nämlich in Vergleich nicht eines bestimmten einzelnen Dinges, auch nicht des Gegenstandes oder eines Theiles der Darstellung (denn von diesen Verhältnissen haben wir oben gesprochen), sondern in der unbestimmt allgemeinen Beziehung, wodurch Verhältnissbegriffe zu Eigenschaften erhoben werden. Im Verhältniss zur Ansicht des

Darstellers und in Hinsicht des Erkenntnissgrundes ist das Mittel entweder etwas *Wirkliches* oder etwas *Mögliches*; endlich im eigenschaftlichen Verhältniss zu der Erfahrungswelt ist es entweder etwas *Natürliches* oder etwas *Wunderbares*. Die durch ihre Eintheilungsgründe geschiedenen Eigenschaften verbinden sich doch zum Theil in der Anwendung, wo z. B. das menschenähnliche Bild in der Personification zugleich das Selbständige, das Geistige und die Gestalt des Menschen umfasst und wo das handlungvolle, ausgeführte Sinnbild, die Allegorie, zu dem menschlich Geistigen noch die Bewegung hinzufügt. In Hinsicht jeder dieser Eigenschaften und Formen kann die Mittelvorstellung dem Gegenstande entweder gleich sein oder ungleich und zwar nach den Abstufungen des Abbildes, der Dichtung, des Sinnbildes, des Zeichens, als der auf dem Grade der Gemeinsamkeit zwischen Object und Mittel beruhenden Darstellungsgattungen.

§. 59. Die Darstellung durch das *Lebendige* und besonders durch das *Menschliche*, auch dann, wenn der Gegenstand nicht lebendig, nicht menschlich ist, und in diesem Falle also die Belebung, die Vermenschlichung sind für den Menschen ebenso natürliche als wirksame Darstellungen vermöge des ihm angebornen Triebes, die eigene Natur in alle Dinge hineinzutragen und Alles, was der menschlichen Natur ähnlich ist, mit Theilnahme zu umfassen. Die *Vermenschlichung* im engern Sinne gefasst, so dass nicht nur die Verleihung des Lebens und der Menschlichkeit, entweder der körperlichen oder der geistigen oder beider zugleich, sondern auch die der Einzelheit und der Selbständigkeit darin liegt, heisst *Personification:* z. B. die Darstellung des Feuers, die der Vorbedachtsamkeit durch menschenähnliche Einzelwesen. Die Personification ist also diejenige Darstellung, welche zugleich *Einzelheit*, *Selbständigkeit*, *Lebendigkeit*, *Menschlichkeit* einem Gegenstande unterschiebt, welcher diese Eigenschaften (die Bestandtheile der *Persönlichkeit*) nicht vereint besitzt, z. B. einem Gattungsbegriffe, einem leblosen Dinge. Dagegen findet Personification (laut unserer Begriffbestimmung und dem Sprachgebrauche) überall *nicht* statt, wo entweder die drei ersten dieser Eigenschaften schon vorher im Gegenstande sind, nämlich im einzelnen Thiere, im einzelnen Gotte (da ist Vermenschlichung möglich, nicht aber Personification); oder wo eine jener vier Ei-

genschaften in der Darstellung fehlt. Denn die blosse Verselbständigung oder die Vereinzelung oder die Belebung genügt nicht, z. B. die Form der verselbständigten Eigenschaft: *die Klugheit* für *klug*, die des vereinzelten Begriffs: *der Kluge* für *die Klugen*, endlich die des belebten Leblosen: *der fittichschwingende Sturm*, *der zürnende Berg*, *die empfindende Pflanze* sind noch keine Personificationen.

§. 60. Die *Personificationen* zerfallen in mehrere Arten, je nachdem man das *Verhältniss* zum Gegenstande oder die hinzukommenden *Eigenschaftbestimmungen* oder endlich die *Namenform* berücksichtigt. — Erstlich in Hinsicht des *Verhältnisses* der Darstellungsform zum Gegenstande treten für die Personification gleichwie für die anderen möglichen Eigenschaften der Darstellungsmittel die verschiedenen oben erwähnten Arten dieses Verhältnisses ein und folglich die darauf beruhenden *Gattungen* wiedergebender und stellvertretender Darstellung, je nachdem diese auf die Eigenschaften der gewählten Form anwendbar sind. So kann die Personification eine *abbildliche*, eine *dichterische* und eine *sinnbildliche* sein.

§. 61. *Abbildlich* ist die Personification, in sofern sie den Gegenstand durch eine ihm gleiche Vorstellung wieder giebt. Zwar Abbild, Nachahmung, Darstellung im strengen Sinne kann die Personification nie sein, weil sie laut der gegebenen Begriffbestimmung dem Gegenstande Eigenschaften unterschiebt, die er nicht hat. Doch erstlich kann in der Ansicht des Darstellers *(subjectiv)* vermöge einer Selbsttäuschung die Personification als abbildlich erscheinen, wenn er die Persönlichkeit, die er selbst erst dem Object untergeschoben, *gläubig* für wahr annimmt; und zweitens kann auch wirklich *(objectiv)*, d. i. für die Ansicht Aller ein körperlicher sowohl als ein geistiger Gegenstand personificirt und zugleich abbildlich dargestellt werden, indem man das abbildliche Verhältniss nicht in der Personificirung, sondern in der damit verbundenen Wiedergebung der wesentlichen Eigenschaften des Gegenstandes erkennt. Daher kann erstlich die sinnliche und insbesondere die sichtbare Erscheinung eines Gegenstandes auch in der Personification entweder vollständig oder theilweis abgebildet, d. i. treu nachgeahmt werden, sei es in der Bildnerei oder in der Schilderung der Rede, und zwar die sichtbare Erscheinung sowohl eines den Menschen angehörigen als eines nicht menschlichen Gegenstan-

des. Vollständig abbildlich in Hinsicht des Sichtbaren kann die Personification des leblosen Einzelwesens oder Gattungsbegriffs nur in der Rede sein, wenn diese dem Gegenstande, z. B. einem Baume, Felsen, Strome zwar seine natürliche Gestalt lässt, aber das Geistige des Menschen wie Denk- und Sprachvermögen hinzufügt. Eben so vollständig abbildlich im Sichtbaren kann die Personification menschlicher Collectiva, Gattungen oder Eigenschaften sein und zwar nicht nur körperlicher, sondern auch geistiger, z. B. die Personification des athenischen Volkes in einer Figur (wie dasselbe wahrscheinlich Parrhasius malte); die der Künstler oder der Kunst oder überhaupt der Klugheit im Bilde des Prometheus. Eine abbildliche Personification muss aber *wirklich abbildlich* und *wirklich Personification* sein. Hier kommt es also erstlich darauf an (wenn anders die Personification eine *abbildliche* sein soll), dass nicht bloss irgend eine menschliche Gestalt sondern auch eine dem Gegenstande in allem *Wesentlichen gleiche*, mithin eine abbildliche Darstellung gegeben werde, es sei der Gegenstand sinnlicher Art, wie die Farbe und Tracht und ganze äussere Erscheinung eines personificirten Volkes oder Heeres oder Handwerkes, oder ein geistiger Begriff, wie der einer gewissen Gemüthsart, einer Verstandesfähigkeit, einer inneren Thätigkeit. Im ersteren Falle ist unmittelbare Abbildung des körperlichen Gegenstandes durch die körperliche Form, im letzteren ist die Abbildung des Geistigen nur mittelbar möglich, nämlich theils durch abbildliche, d. i. treu wiedergebende (nicht sinnbildliche, noch willkürliche) Sprachdarstellung in *Namen*, Beiworten oder Schilderung, theils ist Abbildung des geistigen Gegenstandes durch die körperliche Form möglich vermittelst der treuen Wiedergebung der ganzen sinnlichen, dem geistigen Gegenstande von Natur eigenen Erscheinung, also durch Abbildung des Natürlichen in der Körperform, besonders in den Gesichtszügen und des in den Bewegungen liegenden (physiognomischen und mimischen) Geistesausdrucks, z. B. in der ernsten und kräftigen Gestalt und Haltung des Prometheus. Es muss also die abbildliche Personification eines geistigen Gegenstandes ein menschlich *ausdruckvolles* Bild sein und dies selbst bei der Personificirung des dem Leblosen angedichteten Geistes, sowie des thierisch Geistigen und des Göttlichen, weil jene dann immer zugleich Vermenschlichung ist, z. B. in dem Bilde des rauhen Greises Kau-

kasus oder des milden Vaters Nil, in den halbthierischen Fetischen und in den idealen Götterbildern. Abbildlich im weitern Sinne ist also auch die ohne bestimmte Gestalt gegebene Personification eines übersinnlichen Eigenschaftbegriffs (z. B. Epimetheus), wenn nämlich der Name allein oder auch die Handlungen die Eigenschaft wiedergeben, die hier als wesentlich gedacht ist. — Zweitens kommt es darauf an (wenn anders eine solche abbildliche Darstellung wirklich auch *Personification* sein soll), dass die dieser Darstellungsart eigenthümlichen Eigenschaften, nämlich die Einzelheit, Selbständigkeit, Lebendigkeit, Menschlichkeit nicht nur angewendet und für das Entgegengesetzte untergeschoben sind, sondern auch, dass diese Eigenschaften und ihre *Unterschiebung* als *wesentlich* betrachtet werden. Eine Menschengestalt, welche abbildlich einen Sammelbegriff (ein Collectiv), z. B. ein Volk, ein Heer, oder einen Gattungsbegriff, z. B. einen Neger, einen Bildformer darstellt, kann auch ein blosses Collectivabbild und Gattungsabbild sein, in welchem (wie wir oben §. 43. gesehen haben) von der Einzelheit als etwas Zufälligem abgesehen wird. So z. B. in den Bilderbüchern der Völkertrachten und in den Musterkarten der Regimenteruniformen; so z. B. der in den Kampf eilende Krieger des Malers *Theon*, dessen *φαντασίαι* nichts Anderes gewesen zu sein scheinen, als solche Begriffabbilder*). Dasselbe Bild für denselben Sammelbegriff oder Gattungsbegriff wird erst dann zur Personification, wenn die Ansicht eine andere ist, so dass die Einzelheit des Bildes und ihre Unterschiebung für die Vielheit des Gegenstandes als das Wesentliche der Darstellungsart betrachtet wird, daher diese nun nicht mehr als eine rein abbildliche, sondern als eine freie, formvertauschende Darstellung erscheint, z. B. wenn Eine Figur des Parrhasius, das Volk vorstellend, die Eigenschaften vieler Athener vereinigte, oder wenn der Eine Prometheus im Deckengemälde der Vorhalle eines mehrere Künste umfassenden Museums als Stellvertreter dieses Gattungsbegriffes und der darin enthaltenen Vielheit gilt. Ebenso wird in dem physiognomischen Abbilde einer Eigenschaft oder Gemüthsregung, z. B. der Vorbedachtsamkeit, der Güte, des Hasses, abgesehen von der Abhängigkeit des Gegenstandes und der Selbständigkeit des Bildes; wird aber

*) Anders Meyer in s. Kunstgesch.

dasselbe Bild zur Personification erhoben, so tritt die Selbständigkeit des für die Eigenschaft untergeschobenen Wesens hervor. Derselbe Unterschied bewährt sich in der Darstellung der Rede. Denn hier werden oft die Formen der Einzelzahl, der Selbständigkeit, die vom Lebendigen hergenommenen Geschlechtsformen und die Bilder des Menschlichen und zwar alles dies zugleich von Dingen der entgegengesetzten Verhältnisse und Eigenschaften gebraucht und doch ist die Rede darum nicht personificirend, wenn nämlich die Gewohnheit, wenn der Sprachgebrauch die Personification wie anderwärts das Sinnbild vernichtet hat, so dass jene Vertauschung nicht bemerkt wird, geschweige als wesentlich erscheint. Dagegen ist die Personification in der Rede wie im Bildwerk meist kenntlich durch ihre dichterische oder sinnbildliche Behandlung und Umgebung.

§. 62. Die *dichterische Personification* ist diejenige Persönlichkeit verleihende Darstellung, welche die Phantasievorstellung zum Grunde hat und also den Schein trägt, dass der Gegenstand wirklich so beschaffen sei. Denn Dichtung ist ja, wie wir oben sahen, diejenige umwandelnde, d. i. frei wiedergebende sinnliche Darstellung, welche die Form der Wirklichkeit hat. So der Hesiodische Prometheus als Personification der menschlichen Klugheit. Dabei kommt es auf die Vorstellung der Einbildungskraft an, in der dichterischen Personification wie in aller Dichtung, nicht aber auf den Glauben des Darstellers oder Empfängers. Das Dichterische liegt entweder nur in der Persönlichkeit selbst, insofern diese obwohl sie erdichtet ist doch als etwas Wahres und Wiedergegebenes, nicht als etwas nur Stellvertretendes und zur Bezeichnung der Sache Erfundenes erscheint; oder es liegt zugleich in der gleichartigen Ausschmückung und Verbindung, also in dem Ganzen der Darstellung, woraus die poetische Natur des Einzelnen und also auch die der Personification oft am sichersten hervorgeht, wie z. B. in vielen Mythen der Griechen. Denn in sehr vielen derselben ist theils ihrer ursprünglichen theils ihrer späteren Form nach dichterische Personification enthalten, indem entweder leblose Gegenstände oder Begriffe poetisch umgewandelt sind in selbständige, lebendige, menschähnliche Einzelwesen. — Der dichterischen steht die *sinnbildliche* (symbolische) *Personification* entgegen, welche selbst den Schein der Wirklichkeit verschmäh-

end, nicht Wiedergebung, sondern nur Stellvertretung, nur Bezeichnung des Gegenstandes sein will, aber natürliche und bedeutsame Bezeichnung (wie überall das Sinnbild) nicht willkürliches Zeichen. Die sinnbildliche Personification ist die natürlichste und häufigste Form dieser Darstellungsart und daher vorzugweis Personification genannt. Sie ist vorauszusetzen, wo die personificirende Gestalt allein steht, wenn nämlich die Personification selbst anerkannt ist, aber kein Zusatz lehrt, dass vielmehr die dichterische als die sinnbildliche Ansicht obwalte. Doch ist die *scheinbare* Personification, besonders in der Rede, oft nur *Sinnbild*, z. B. wenn der Geber für die Frucht, der Herr für das Besitzthum steht, Ceres und Bacchus für Korn und Wein, Hephäst für das Feuer, nur symbolisch, *weil da nichts auf die Persönlichkeit ankommt;* oder nicht einmal symbolisch, wenn der Sprachgebrauch das Bild verwischt hat. Am sichersten wird gleichwie die poetische, so auch die symbolische Personification im Zusammenhange mit einem gleichartigen Ganzen der Darstellung erkannt, nämlich wie jene durch die dichterischen, so diese durch die sinnbildlichen Zugaben und Nebenfiguren; sei es als Einzelbild mit symbolischen Attributen (wie Prometheus mit Narthex und Fackel und besonders mit dem bedeutungsvollen Kranze, dem Schmetterlinge u. s. w.) oder als Theil eines Ganzen mit sinnbildlichen Nebengestalten und Verhältnissen oder Bewegungen. Denn wie in der Dichtung, so ist in der Sinnbildnerei natürlich meistentheils Bewegung und zwar Handlung in dem Gesammtbilde, in welchem ein Theil und zwar meist der Haupttheil, der Träger des Ganzen, ein verselbtständigtes, belebtes, vermenschlichtes Wesen ist. Also wo die Personification nicht allein steht, da erscheint sie in der *Allegorie.* Denn diese ist uns ja eben die handlungvolle, zusammengesetzte, sinnbildliche Darstellung. Ja Allegorie vorzugweis und im engsten Sinne wird eben nur das ausgeführte Sinnbild, welches Personification mit Handlung enthält, genannt. — Beide, sowohl die dichterische als die sinnbildliche (symbolische oder allegorische) Personification können *zugleich abbildlich* sein in dem vorhin angegebenen objectiven Sinne, wonach das Abbildliche der Personification nicht auf die gläubige Ansicht des Darstellers (subjectiv), sondern auf die Form, z. B. auf die Wiedergebung der Eigenschaft in dem Namen (z. B. Prometheus), auf den Geistesausdruck in der Gestalt geht.

Prometheus und Kaukasus mögen nun als dichterische, d. i. angeblich wirkliche, oder als sinnbildliche, d. i. natürlich stellvertretend bezeichnende Personen gegeben werden, so kann jener den Ernst der Vorbedachtsamkeit, dieser die Rauheit des Gebirges in seiner Vermenschlichung beibehalten und abbilden. Dagegen schliessen sich die dichterische und die sinnbildliche Personification gegenseitig aus; man müsste denn etwa zuweilen die erstere darum eine sinnbildliche, die andere darum eine dichterische nennen, weil sie in zufälligen Theilen, in Nebendingen eine solche dem Ganzen ungleiche Ansicht und Behandlung zeigt; aber von dem Zufälligen ist überall abzusehen, wenn es auf feste, das Wesen unterscheidende Kunstnamen ankommt. — Eine Gattung ist noch übrig, welche den erwähnten coordinirt ist, die *mystische Personification*, und dieser ist sogar wesentlich, das als widerspruchvoll dunkel Erkannte zu vereinen, nämlich das Gläubigabbildliche, das Dichterische und das Sinnbildliche, meist zwar nur in der Ansicht oder vielmehr im Gefühl des Darstellers, d. i. im Gewirr seiner dunkeln Vorstellungen (subjectiv), zuweilen aber auch in der äussern Behandlung, in der Form (objectiv), wie z. B. wenn die Pflanzen der Inder menschengestaltige Götter statt der Blumen aus sich erspriessen lassen; wenn die Felsen und Baumstämme (in Göthe's Faust und in den Skizzen des Faust von Retzsch) Augen bekommen und Hände; wenn Undine und Kühleborn zugleich Wesen von Fleisch und Blut sind und in Wellen und Dampf zerrinnen.

§. 63. Ferner die *eigenschaftlichen* Bestimmungen (wodurch nächst dem Verhältnisse zum Object *die Arten der Personification* sich unterscheiden, s. S. 57.) sind so vielerlei, als es Eigenschaften der Darstellungen giebt, die sich mit der Persönlichkeit vertragen. Es sind die oben von uns genannten und zum Theil schon auf die Personification selbst beispielweis von uns angewendeten. So kann dieselbe erstlich in ihrer *äusseren* Form entweder eine *unbestimmte* Gestalt, wie oft in der Rede, oder eine *bestimmte*, und in letzterem Falle eine *ausdruckvolle* (physiognomische) oder allgemein menschliche Form und entweder eine *verschönernde* (ja idealisirende) sein, oder eine gemeine unkünstlerische. Die Personification ist zweitens in ihren inneren Eigenschaften nicht minder mannichfaltig, denn sie kann z. B. eine *Vergötterung* des Menschlichen enthalten

(z. B. die Apotheose der Klugheit, der Schmiedekunst) oder des Thierischen und des Leblosen (in dichterischer göttlich-menschlicher Naturansicht oder in gläubigem Fetischismus oder in mystischer Verschmelzung), sowie sie umgedreht oft eine *Vermenschlichung des Göttlichen* ist, nämlich nicht des einzelnen Gottes (dieser hat schon Persönlichkeit), sondern des Begriffs einer göttlichen Eigenschaft oder Thätigkeit, z. B. die Personification der göttlichen Vorsehung in dem Chronos-Prometheus des Orphikers und in dem Prometheus, dem Berather des Zeus, bei Plato und den stoischen Mythendeutern; ja auch Beides kann zugleich sein, Vergötterung des Irdischen und Vermenschlichung des Leblosen in Einer Personification, nämlich in der des Nil, d. h. des zur Würde und zum Namen der göttlichen Vorsehung erhobenen Vater Nil. — Sie ist ferner entweder eine *ruhende* oder eine *bewegte*, und im letzteren Falle meist eine *handelnde* (d. i. eine menschlich thätige). Beide Fälle finden sowohl in der einfachen als in der *zusammengesetzten* Darstellung statt. Die *zusammengesetzte ruhende* Personification bildet die Theile des personificirenden Stammbaums, indem das Band dieser Theile in dem Verwandtschaftsverhältnisse (in der *Genealogie*) liegt. Diese *personificirende Genealogie* kann, wie alle Personification, sowohl eine dichterische als eine sinnbildliche sein, jenachdem die vermenschlichten Wesen selbst und ihre Blutsverwandtschaft entweder als etwas angeblich Wirkliches dargestellt werden (als wirkliche Götter- und Menschensippschaften) oder als etwas Stellvertretendes, sinnvoll Bezeichnendes, nämlich die Menschengestalten für eben soviel Naturkräfte, Weltkörper, irdische leblose Dinge, Völkerstämme, Künste, geistige menschliche oder göttliche Eigenschaften; und die Verhältnisse des Blutes für die ihnen gleichen oder ähnlichen (analogen) allgemeineren und besonderen Verhältnisse, z. B. das der Eltern und Kinder für Ursache und Wirkung, für Ganzes und Theil, für Gattung und Einzelwesen (*das Subordinirte*); und das der Geschwister für das Aehnliche und Nebeneinandergeordnete (*das Coordinirte*). Denn hier tritt der sonst seltene Fall ein, dass nicht Dinge noch Eigenschaften, sondern *Verhältnisse* sowohl der wesentliche Gegenstand als das wesentliche Mittel für die Darstellung sein können. — Was die zusammengesetzte ruhende Personification für die Genealogie ist, das ist die zusammengesetzte handelnde

Personification für die Allegorie. Wie dort das menschliche Familienverhältniss, so ist hier menschliche Bewegung und Thätigkeit sowohl Mittel der Darstellung als Band ihrer Theile. Nur ist die *Allegorie* nie eine dichterische (in oben bestimmter Bedeutung), was doch die Genealogie zuweilen ist, sondern stäts eine sinnbildliche Darstellung, sei es *Allegorie im weitern Sinne*, d. i. selbständiges und ausgeführtes Sinnbild, oder Allegorie in unserem *engeren* Sinne, wo Personification und Handlung als wesentliche (d. i. nothwendige) Bestandtheile hinzutreten. — Endlich in Hinsicht auf die Zeitbestimmung ist sowohl die einzelne Personification als besonders die personificirende Genealogie und Allegorie entweder als eine *fortdauernde*, in gegenwärtiger Zeit und immer bestehende Person, als eine stäts sich erneuernde Thatsache, oder sie ist als eine einmal vorhandene und meist dann als eine *einst gewesene*, vorzüglich als eine uralte, *vorgeschichtliche*, d. i. *mythische* dargestellt. Jenes ist der Fall in der Allegorie des ewig fortwaltenden, menschenschaffenden, Gaben des Geistes austheilenden Prometheus bei Claudian und in dem fortdauernden Abstammungsverhältniss der Themis, des Prometheus, des Epimetheus, der Metameleia; dieses aber, das Mythische, die Verlegung in die Urzeit, haben wir z. B. in dem Prometheus als Retter und als Vater des Deucalion. Wir sagen *mythisch*, nicht *Mythe*. Denn diese fordert eine Begebenheit, schliesst also die einzelne ruhende Personification und die blosse Genealogie aus; ja Mythe im engeren Sinne fordert überdiess die dichterische Ansicht und schliesst dann das Sinnbildliche, also auch jede Allegorie aus. Aber *mythisch* im weitern Sinne könnte man sogar jene fortdauernde Personification, Genealogie und Allegorie nennen, wenn sie nämlich von einer Mythe in wesentlichen Theilen entlehnt ist (wie die oben angeführten Beispiele des schaffenden Prometheus und die begriffhaltigen Allegorien vieler alten Götter) im Gegensatz der frei erfundenen, meist rein begrifflichen Allegorien.

§. 64. Endlich die *Namen* der Personification sind entweder *verschieden* von dem eigentlichen Namen oder Worte des Gegenstandes und wegen eines bald entfernteren und *zufälligen*, bald näheren und *wesentlichen* Zusammenhanges ihm untergeschoben (so besonders, wenn ursprünglich geschichtliche oder ursprünglich dichterische Einzelwesen zu Begriffwesen

erhoben werden, z. B. Herakles als Personification des Urheldenthums); oder es wird der Name der Sache und das Wort des Begriffs beibehalten, so dass das personificirte Wesen *gleichnamig* ist seinem Gegenstande (und insofern *abbildlich*, s. oben), es sei dieser nun ein lebloses Einzelwesen, wie Achelous, Kaukasus, oder ein Inbegriff von Einzelwesen (Collectiv, wie das Athenische Volk) oder ein Eigenschaftbegriff. Diese letzterwähnte, nämlich die gleichnamige (d. i. die das Begriffwort beibehaltende) Personification des *Eigenschaftbegriffs* (sei es ein sinnlicher oder übersinnlicher) hat eine *doppelte Namenform*, eine einzelwesenartige (*concrete*), z. B. Prometheus, Metion, Basíleia mit betonter drittletzter Sylbe; und eine allgemein begriffliche (*abstracte*), z. B. Prometheia, Metis, Basileîa mit betonter vorletzter. Jene Art des Namens ist der Form nach eigenschaftwortlich (adjectivisch), diese ist hauptwortlich (substantivisch). Die Benamung dieser Art von Personification geht natürlich durch dieselben Stufen, welche die Begriffbenennung auch ohne Personification durchlief, nämlich durch diejenigen, welche die Begriffbildung selbst durchschreiten musste. Erst wurde das Einzelwesen, d. i. das höchst Zusammengesetzte, vereinfacht, d. i. verallgemeinert durch Wegdenkung des Besonderen (durch Abstraction), z. B. aus „dem klugen NN., dem Träger vieler Eigenschaften“ wurde nun bloss *der Kluge* mit Beibehaltung der Selbständigkeit, die das Einzelwesen hatte, also ein Begriffwesen, oder auch gradhin nur *klug* mit Wegwerfung der Selbständigkeit, also ein blosser Begriff, kein Wesen. Dann wurde dieser letzteren einfachen und abhängigen Vorstellung, dem reinen Eigenschaftbegriffe, wieder Selbständigkeit verliehen, z. B. aus *klug* wurde nun *die Klugheit*, ein Begriffwesen wie das erste, nur seiner Entstehung und Form, nicht seinem Inhalte nach von jenem verschieden. Jenes also, das beiwortlich benannte Begriffwesen, z. B. *der Kluge*, *Prometheus*, ist das *vereinfachte* (verallgemeinerte) *Selbständige*; das andere aber, das hauptwortlich benannte Begriffwesen, z. B. *die Klugheit*, *Prometheia* ist umgekehrt das *verselbständigte Einfache* (Allgemeine). Jene ist meist *männlich* von Geschlechtsform (z. B. Prometheus), diese *weiblich* (z. B. Prometheia) unstreitig eben darum, weil ursprünglich jene den *Träger* der Eigenschaften, das Selbständige, diese ursprünglich die Eigenschaft selbst, das *Ab-*

hängige bezeichnete, obwohl dieses dann auch personificirt ist. Zu jener Anerkennung und Beibehaltung der Selbständigkeit und zu dieser Verselbständigung des Eigenschaftlichen trat nun unverzüglich noch die *Belebung* hinzu, welche entsprungen aus dem Triebe des Menschen, alle Dinge, auch die Eigenschaftbegriffe sich ähnlich zu machen, der Vorstellung und der Namenform das *Geschlecht* hinzufügt und eben durch diese Geschlechtsform sich besonders verräth. Diese uralte Denk- und Sprachform also, die der Natur und eben desshalb dem Gebrauche aller Völker und Zeitalter gemein ist, enthält in dem Eigenschaftsbegriffe der einen wie der anderen Namenform (der Kluge und die Klugheit) schon fast alle Bestandtheile der *Personification*, nämlich die Einzelheit, die Selbständigkeit, die Lebendigkeit, ja auch die Menschlichkeit, so lange nicht von Thiergeschlechtern die Rede ist. Aber nicht die bloss *zufällige*, dunkelgedachte und untergeordnete, geschweige die *durch den Sprachgebrauch vernichtete*, scheinbar beigelegte Persönlichkeit, sondern erst die als *wesentlich* für die Darstellung hervortretende macht diese zur Personification, wie wir oben gesehen haben. Die so entstandene Personification der Eigenschaft erhält natürlich die doppelte nur der Form, nicht der Bedeutung nach unterschiedene Art des Namens, welche schon der Begriff hatte, nämlich die concrete, beiwortähnliche, und die abstracte, hauptwortliche Namenform.

§. 65. Wie die Persönlichkeit und die in ihr enthaltenen Bestandtheile, so sind auch andere Eigenschaften des Darstellungsmittels nur durch ihr *Verhältniss* zu den Eigenschaften des Gegenstandes wesentlich für die Darstellung, denn auch die *Körperlichkeit*, die *Göttlichkeit*, die *Beweglichkeit* des Bildes und ihre Gegensätze, es mögen diese Eigenschaften sich nun zufällig mit der Personification verbinden oder nicht, sind hier nur in Hinsicht des *Verhältnisses zum Gegenstande* zu betrachten, erst in Hinsicht des *Grades* (oder Umfangs) der Gemeinsamkeit zwischen Mittel und Gegenstand, worauf die Gattungen der abbildlichen, umwandelnden (*um*dichtenden oder *um*denkenden), der sinnbildlichen und willkürlich bezeichnenden Darstellung beruhen, und zweitens in Hinsicht des *Grundes* dieser Gemeinschaft, nämlich des Verhältnisses der Gattungen und Arten, des Ganzen und der Theile, der Ursachen und Wirkungen, worauf die metaphorischen, synekdochischen, metonymi-

schen Darstellungen sich gründen (§. 33.). — Das *Abbildliche*, nämlich das im weiteren Sinne Genommene sowohl als das Dichterische und Sinnbildliche findet nicht nur in der Darstellung durch das *Gleichartige*, sondern auch durch das *Verschiedenartige* der erwähnten Eigenschaften statt. Es kann, wie das Persönliche durch das nicht Persönliche und umgedreht, das Geistige durch das Körperliche und Körperliches durch Geistiges, es kann das Göttliche durch das Irdische und Irdisches durch Göttliches, es kann endlich das Bewegte, Geschichtliche durch das Beharrende und Beharrendes durch Bewegtes, Geschichtliches erstens *abbildlich* dargestellt werden nicht nur dem Glauben des Darstellers nach (subjectiv), sondern auch in Wahrheit und nach allgemeiner Anerkennung (objectiv); es kann zweitens alles jenes auch *poetisch* (seltener begrifflich) umgewandelt, es kann endlich auch *sinnbildlich* (seltener willkürlich) vertauscht wechselseitig sich darstellen.

§. 66. Erstlich also sind dies die drei Hauptarten der *Versinnlichung des Geistigen*, des niederen sowohl als des höheren, göttlichen. Das *Geistige* kann durch das Körperliche *abgebildet* werden und umgedreht, darum, weil zu dem Abbildlichen eine allseitige Gemeinsamkeit genügt, und wenn auch nicht Gleichheit, doch eine enge und feste Verbindung des ganzen Gegenstandes und aller seiner wesentlichen Bestandtheile mit denen des Darstellungsmittels. Diese Allverbindung ist entweder eine künstliche durch des Menschen Willkür gestiftete (dies ist die abbildliche Darstellung durch eine *Zusammensetzung von Zeichen*, *also auch von Worten* in der Rede) oder es ist eine natürliche, in Naturgesetzen als nothwendig begründete Allverbindung (dies ist der *Naturausdruck des Geistigen* im Sinnlichen, sei es im Antlitz und Körper des Lebendigen, in der Physiognomie des Menschen und Thieres oder in der der leblosen Natur). Bei beiden Arten der Darstellung des Geistigen, in der Rede und im ausdruckvollen Bilde, wird die sinnliche, hörbare oder sichtbare Form und der übersinnliche Inhalt als ein Ganzes betrachtet, in welchem alle wesentlichen Theile des Aeussern mit allen des Innern, jeder mit dem entsprechenden, verbunden sind. Es ist also doch kein Abbild des rein Geistigen, sondern des körperlich Geistigen, was gegeben wird, und zwar nicht ein vollständiges Abbild (denn das Geistige an sich kann ja gar nicht erscheinen), sondern

nur ein Ergänzung forderndes, andeutendes Abbild (wie die Skizze). — Wie das endliche, irdische Geistige, so kann auch das *Göttliche* durch das Niedere und Sinnliche gleichsam abbildlich dargestellt werden nicht nur in der begrifflichen Rede, sondern auch im Bilde wegen derselben allseitigen und nothwendigen Verbindung, die hier zwischen dem Göttlichen und Endlichen, wie vorhin zwischen Geist und Körper sich findet, da das Göttliche im Endlichen, d. i. in der Natur und dem Menschen erst erkannt und durch Steigerung zur Vollkommenheit aus jenem entwickelt worden ist. Der Mensch geht in dem Anthropomorphismus und überhaupt in der Anthropopöie des Göttlichen nur abwärts steigend denselben Weg zurück, durch den er aufwärts zur Gottheit gekommen war, nämlich vom Wiederschein erst empor zum unsichtbaren Urbilde und von diesem nun zurück zum Wiederschein. Daher dürfen wir die vervollkommneten (idealisirten) geistausdrückenden körperlichen Formen, besonders die menschlichen, mit Recht Abbilder und Typen des Göttlichen nennen, *Typen* auch im höheren, oben bemerkten Sinne, als bleibend von der Gottheit selbst in der Natur gegebene bedeutungsvolle Bilder. Freilich erscheint auch in ihnen das Göttliche nur im *andeutenden Abbilde* und zwar immer nur eine Seite, ein Theil des Göttlichen. So die Gottheiten in menschlicher und halbmenschlicher Gestalt; unter jenen Prometheus als göttliche Vorsehung. Denn die Personification des Menschlichen ist einer der Wege zur Abbildung des Göttlichen; die Gottheit selbst zwar kann nicht personificirt werden, aber es kann der Form der Personification, zumal der menschlichen und idealisirten, die Gottheit als abgebildeter Gegenstand untergeschoben werden. — Leichter und mannichfaltiger als im Abbild ist die Versinnlichung des Geistigen und des Göttlichen in der freien, die wahre natürliche Form bei Seite setzenden Darstellung, nämlich entweder in der umwandelnden, *dichterischen*, welche das vom übersinnlichen Gegenstande oft ganz abweichende Phantasiebild so giebt, als sei es treues Abbild, oder in der stellvertretenden, *sinnbildlichen* Darstellung, welche jenem gleichfalls das Verschiedenartigste und zwar nur als bedeutsames Bezeichnungsmittel (als Symbol) unterschiebt wegen eines eigenschaftlichen oder ursächlichen Verhältnisses.

§. 67. Umgekehrt kann auch das *Sinnliche vergeistigt* und vergöttlicht werden auf diese dreifache Art, indem Geistiges oder Göttliches hineingelegt wird in das Abbild oder Dichterbild oder Sinnbild des Körperlichen oder überhaupt des Nichtgöttlichen. So wird das Geistige, das Göttliche selbst zum Darstellungsmittel. Nur versteht sich von selbst, dass es dazu selbst erst wieder der Versinnlichung bedarf, sei es durch Worte oder durch sichtbare Formen. So haben wir gesehen, wie der Nil durch einen Gott dargestellt wurde als mildernster, mit weiser Vorsehung waltender promethensähnlicher Greis, umwallt von feuchtem Haar, umspielt von den Genien der Nilellen: zugleich ein Beispiel, wie die abbildliche, dichtbildliche und sinnbildliche Gattung, die sonst einzeln erscheinen, sich auch in verschiedenen Theilen Eines Bildes zeigen und so vereinigen können. — Solche Vergötterung ist aber noch nicht Apotheose; dazu gehört Glaube und Verehrung. So ist auch die vorhin von uns erwähnte Anthropopöie sammt dem Anthropomorphismus die *darstellende*, nicht aber die *gläubige*. Denn wie wir oben gesehen haben, die Gattungen der Darstellung, die abbildliche oder nachahmende, die dichterische oder sinnlich umwandelnde, die sinnbildliche oder bedeutsam bezeichnende beruhen auf dem wirklichen oder angeblichen Verhältniss zwischen Object und Darstellungsmittel, aber nicht auf dem *geglaubten*, sondern auf dem *gedachten* Verhältniss, auf der Vorstellung, nicht auf der Ueberzeugung, welcherlei immer das Mittel jener drei Gattungen sei, es sei ein nur versinnlichendes oder ein Vergeistigung, Vergöttlichung enthaltendes.

§. 68. Ausser den Eigenschaften der Persönlichkeit, der Geistigkeit, der Göttlichkeit und ihren Gegensätzen ist besonders die der *Bewegung* und *Bewegungslosigkeit* wesentlich für Art und Grad der Darstellung, körperliche Bewegung sowohl als geistige, selbstthätige und abhängige (*Handlung* und Dulden), einzelne Thatsachen oder zusammengesetzte *Geschichte*. Es kann nämlich das Bewegte, Veränderungvolle, Geschichtartige und das Ruhende, Starre, Beharrende (grade so wie vorhin das Körperliche und das Geistige) entweder durch das Gleichartige oder auch jedes von beiden durch das Entgegengesetzte, also Ruhendes durch Bewegtes und umgedreht ausgedrückt werden und auch dies abbildlich sowohl als dichterisch

und sinnbildlich. *Abbildlich* zwar auch hier nur im weiteren Sinne, weil nur andeutend, wie das Geistige im ausdruckvollen Körper, das Beharrende in den Veränderungen und der Bewegung, die Begebenheit in Bewegung, lebenathmender, thatenschwangerer Ruhe enthalten ist, vermöge einer natürlichen und umfassenden Gemeinschaft, also eines abbildlichen Verhältnisses. Die Geschichte der Entstehung und der Ausbildung, die Geschichte der Wirkungen und der Leiden eines Wesens geben ein Abbild seiner Beschaffenheit und zwar ein deutliches und wirksames Abbild, sei es sichtbar oder in der Rede: eine Darstellungsart, die nicht Homer zuerst, sondern schon vor ihm die Erfinder gehaltvoller Mythen übten, da wo sie beharrende Verhältnisse der Natur und des Menschenlebens in den Sitten, den Künsten und dem Staate in geschichtlicher Form mit treuer Nachahmung des Wesentlichen wiedergaben. Dabei drückt die Begebenheit entweder den ruhenden Zustand und die Natur desselben Gegenstandes aus (z. B. die Geschichte eines Menschen, zumal die innere, statt der Charakterschilderung) oder es drückt die Begebenheit des Besondern die Natur des Allgemeineren aus und letzteres entweder in der selbständigen Darstellung, wo das Besondere für das Allgemeine steht, so dass dieses in jenem erscheint, oder in der abhängigen Darstellung, in der Erklärung, welche dem ausgesprochenen Allgemeinen hinzugefügt wird, nämlich in dem *Beispiele.* Denn auch das Beispiel, d. i. die Erklärung des Allgemeinen durch ein Besonderes, gehört wie alle Erklärung zur Wiedergebung durch das Gleiche, also zur abbildlichen Darstellung, es sei dies Beispiel nun eine wirkliche oder eine erdichtete Sache oder Begebenheit. So die Fabeln von Prometheus bei Hesiod in den Tagwerken als Beispiel des Satzes, dass Anmassung und Ueppigkeit sich von jeher bestraft haben.

§. 69. Mehr noch als die abbildliche Darstellung ist es die freie, die *dichterisch umgestaltende*, welche die Form des Bewegten und zwar besonders die der zweckvollen menschlichen Bewegungen im Zusammenhange, also der *handlungvollen Geschichte* liebt und sie mit dem Schein der Wirklichkeit dem davon verschiedenen Gegenstande unterschiebt. Daher tritt hier der doppelte Fall ein, entweder dass *nur das Verwandelte* oder dass auch die *Verwandelung* gegeben wird. Jenes ist in aller freien, dichterischen Darstellung möglich, die Form sei die des

Beharrens oder die geschichtliche: die Verwandelung geschieht dann nur im Geiste des Dichters, aus welchem der Gegenstand in seiner neuen, ruhenden oder bewegten Form hervortritt; dieses aber, nämlich das Darstellen der Verwandelung selbst, ist nur in der geschichtlichen Form möglich, indem der Gegenstand erst abbildlich, wie er war, dann im Uebergange, wie er anders wird, und endlich verändert erscheint. Dies ist die *Metamorphose*, nämlich die dichterische mit dem blossen Schein der Wirklichkeit gegebene im Gegensatz der abbildlichen Verwandelung, wo eine wirkliche, nicht bloss eine im Geist des Darstellers geschehene Veränderung wiedergegeben wird. Das Sinnbild, z. B. das metaphorische, ist zwar auch oft die Wurzel oder auch die Frucht der dichterischen Verwandelung; aber eine sinnbildliche Metamorphose ist doch nur eine Art der dichterischen, weil die Verwandelung des Wirklichen oder scheinbar Wirklichen in das bloss Bezeichnende nicht geschehen kann, ohne dass das Letztere auch den Schein des Wirklichen gewinnt, z. B. in den bedeutsamen Metamorphosen des Kronos in das Krokodil, der Gefährten des Odysseus in Thiere. Verwandelung ist eine einfache Begebenheit; die zusammengesetztere geschichtartig dichterische Darstellung aber ist so mannichfaltig als es die Eigenschaften sind, die sich mit dem Geschichtartigen der Form verbinden können; wie das thatsächlich Grosse erzählend im *Epos*, das gemüthlich Grosse in der *Tragödie* und *Ballade*, das wunderbar Grosse in der *romantischen* Geschichtdarstellung, das wunderbar Anmuthige im *Märchen*, das Vorgeschichtliche und Heilige, dunkel Ueberlieferte in der *Mythe*, die heilige Sage d. i. unsichere Ueberlieferung einer Begebenheit geschichtlicher Zeit in der *Legende:* Gattungen, die zum Theil sich ausschliessen, zum Theil sich verbinden lassen (wie die Mythe mit fast allen andern) und zum Theil nur in der Rede als Erzählung, zum Theil aber auch in den sichtbaren, beweglichen (mimischen) oder starren (graphischen und plastischen) Darstellungen ausgeführt oder angedeutet werden können. Sie alle sind entweder selbständige Dichtungen, und dann sind sie selbst der äusserlich hörbar oder sichtbar abgebildete Gegenstand, oder sie sind das, was hier allein in Betrachtung kommt, nur die Mittelvorstellung, die Form für einen anderen Gegenstand. So finden wir den Prometheus und seine wesentliche Eigenschaft,

die *Vorbedachtsamkeit*, den inhaltreichen Grundbegriff des Prometheus, in mannichfaltigen geschichtartig dichterischen Formen ausgedrückt. Denn es ist zwar der Gegenstand (sei er ein natürliches oder ein übernatürliches Einzelwesen) in jeder dichterischen, folglich auch in der geschichtartigen Darstellung umgewandelt, aber auch diese enthält doch noch immer meist etwas Abbildliches nicht nur in den Namen, sondern auch in den Eigenschaften und Verhältnissen. Wenn ein Eigenschaftbegriff, z. B. die Vorbedachtsamkeit der Gegenstand ist, so kann er auch in der dichterischen geschichtlichen Darstellung wieder erscheinen, nämlich als Eigenschaft des handelnden oder leidenden Wesens, z. B. des Hesiodisch-theogonischen und des Aeschylischen Prometheus. Solche bedeutsame Dichtung ist vom Beispiele nicht nur dadurch unterschieden, dass jene selbständig ist, dieses aber abhängig, nämlich als Erklärung zu dem daneben stehenden Begriffe oder Satze hinzugefügt, sondern auch dadurch, dass das Beispiel einen Begriff, die dichterische Darstellung aber nie einen Begriff, sondern immer nur das Wirkliche, also ein Einzelwesen zum wahren Gegenstande, d. i. zum Zwecke hat; die Darstellung des Begriffs ist also in der geschichtlichen Erzählung nur zufällig.

§. 70. Endlich ist die geschichtförmige *sinnbildliche* Darstellung wichtig besonders, wo Lehren der Klugheit oder Sittlichkeit den Gegenstand bilden oder wo Begebenheiten oder Gesetze der Natur in mythisch sinnbildlicher Einkleidung erscheinen. Denn es kann sowohl ein Gesetz als die einzelne Thatsache, und Beides sowohl aus der Natur als aus dem Menschenleben der Gegenstand sein, welcher durch eine Begebenheit symbolisirt wird. Das Verhältniss des Sinnbildes zum Gegenstand ist, wie wir oben gesehen haben, entweder ein Verhältniss der Ursächlichkeit oder der Grösse oder der Eigenschaft. Hier ist nur das Letzte der Fall. Denn wenn eine Begebenheit als Sinnbild angewendet werden soll, so darf sie nicht als Ursache, Mittel oder Wirkung, noch als Theil der darzustellenden Sache gegeben werden, weil in diesem Falle die Begebenheit vielmehr als abbildliche Andeutung des Gegenstandes erscheinen würde wegen der engeren Anschliessung der darstellenden Begebenheit an den theilweis oder ursächlich damit verbundenen und verschmolzenen Gegenstand; dahingegen das Symbol, was nicht Begebenheit ist, auch wenn es Werk-

zeug, Frucht oder Theil ist, nur stellvertretendes Mittel, nur Emblem oder sinnbildliches Attribut bleibt. Es bleibt also für die *sinnbildliche Begebenheit* nur das *Eigenschaftverhältniss* übrig, worin sie zum Gegenstande stehen muss. Da für das Eigenschaftverhältniss des Objects und der Darstellungsmittel überhaupt wieder drei Fälle stattfinden, nämlich dass entweder das Allgemeine für das Besondere oder das Besondere für das Allgemeine oder das Aehnliche für einander gesetzt wird, so sind doch auch von diesen hier die ersten zwei ausgeschlossen. Denn das Allgemeinere als Stellvertreter des Besonderen würde die Anschaulichkeit vermindern statt sie zu erhöhen; das Besondere aber wäre wieder nicht stellvertretende, sondern abbildliche Darstellung des Allgemeineren, nämlich entweder in abhängiger Form als geschichtliches oder geschichtartiges Beispiel, oder in selbständiger Form als lehrreiche, etwas Allgemeines ausdrückende Erzählungen; es bleibt also für die sinnbildliche Begebenheit nur das Dritte übrig, nämlich das *Eigenschaftverhältniss der Aehnlichkeit* mit dem Gegenstande (das *Metaphorische*). Und dies bewährt sich auch in der Erfahrung, denn wie verschieden immer der Gegenstand und die Form übrigens sei, es möge durch die sinnbildliche Begebenheit ein Naturereigniss dargestellt werden, wie das Thessalische Erdbeben durch den Gigantenkampf, oder ein Naturgesetz, wie die Ordnung des Keimens und Wachsens in den Mythen der Demeter, oder ein menschliches Ereigniss, wie z. B. eine Staatsrevolution, dargestellt im Bilde einer geschehenen Naturrevolution nach Art der Propheten, oder ein menschlicher Satz, z. B. das Gesetz der Klugheit oder Sittenlehre in der Form der Lehrfabel, sei es Thierfabel, mythische Lehrfabel oder Parabel des Leblosen, so finden wir überall das Metaphorische, die Aehnlichkeit wieder als den Grund, worauf die sinnbildliche Darstellung durch die verschiedenartigen Mittel beruht.

§. 71. Die *sinnbildliche geschichtförmige* Darstellung zerfällt in so viel Arten, als sie zufällige Bestimmungen theils des Gegenstandes, theils der Form zulässt. Die wichtigste dieser Arten ist die *Fabel* (im engern Sinne so genannt), d. i. *die erdichtete, eine Lehre des Menschenlebens sinnbildlich und anschaulich darstellende Geschichte.* Aus dieser Begriffbestimmung ergiebt sich, welches die nothwendigen und welches die zufälligen Eigenschaften der Fabel sind. Zu jenen gehört

erstlich das *sinnbildliche*, und zwar, wie wir schon bemerkt haben, das *metaphorische* Verhältniss zum Gegenstande. Denn das Lebendige und das Leblose, das Menschliche und das Nichtmenschliche, was sich gegenseitig hier in geschichtlicher Form darstellt, ist durch die Gemeinsamkeit eines wesentlichen Umstandes, d. i. durch *Aehnlichkeit*, verknüpft. Nur dann würde die Lehrfabel eine nicht metaphorische, sondern abbildliche, beispielartige, das Besondere für das Allgemeine gebende Darstellung sein, wenn der Satz, den sie ausdrücken will, so hoch, so allgemein gefasst wäre, dass er die in der Fabel handelnden Wesen mit unter sich begriffe, z. B. die Sätze, dass Unmässigkeit Verderben bringt, dass nur Nachgiebigkeit und Gewandtheit gegen den Stärkeren helfen und retten kann. In dem ersten dieser Sätze würde auch die Thierwelt, also der übersatte eingeklemmte Fuchs in der Fabel, in dem letzteren Satze auch die leblose Natur, also auch das Rohr und die Eiche im Kampfe gegen den Sturm mitumfasst und diese Geschichten wären im Satze als das Besondere im Allgemeinen enthalten. Nur in der naturumfassenden (physicalischen und kosmischen) Lehrfabel also haben wir eine abbildliche Darstellung, nämlich ein Beispiel für den Satz oder eine lehrreiche das Allgemeine im Besondern wiedergebende Erzählung. Aber in der sittlichen und überhaupt in der das Menschliche darstellenden Fabel, z. B. in der Aesopischen, ist das Darstellungsmittel, welches in der Begebenheit nicht menschlicher, nämlich thierischer oder anderer Wesen besteht, dem Gegenstande, welcher ein Satz des Menschenlebens ist, keineswegs untergeordnet, sondern es steht vielmehr jenes für dieses als Coordinirtes und Aehnliches, also sinnbildlich und zwar metaphorisch. Zu dieser Aehnlichkeit ist nicht erforderlich, dass der Gegenstand, d. i. der Satz, selbst schon geschichtliche Form habe, sondern die Aehnlichkeit liegt eben darin, dass die nicht menschlichen Wesen doch menschliche Handlungen, Eigenschaften und Verhältnisse haben, und zwar ebendieselben, welche auch in dem darzustellenden Satze des Menschenlebens enthalten sind.

§. 72. Eine zweite wesentliche Eigenschaft der *Fabel* ist die *Anschaulichkeit*, und zwar nicht nur diejenige, welche allen sinnlichen und äusserlichen, zumal den bewegungsvollen Darstellungen gemeinsam ist, sondern die höhere Anschaulichkeit, welche das *Sinnbildliche* der Fabel und das *Selbständige*

ihrer Form fordert im Gegensatze der abbildlichen und abhängigen Darstellungen, wie des Beispiels und der Vergleichung. Die nothwendigen Bedingungen dieser höheren Anschaulichkeit, welche die Fabel als geschichtförmige, sinnbildliche und selbständige, d. i. an sich deutliche Darstellung erfordert, sind, dass die Begebenheit etwas *Einzelnes*, als Einzelfall von Einzelwesen nicht etwas Allgemeines, Begriffliches, eine Gattung von Wesen Umfassendes sei, dass sie etwas *Vergangenes*, nicht gegenwärtig Fortwährendes, nicht Künftiges sei (das Gegenwärtige dient nur in dramatischer Darstellung und in der Sprache als Praes. hist. zur Anschaulichkeit); endlich dass sie als etwas *Wirkliches*, wirklich Geschehenes, nicht bloss als etwas Mögliches, Gedachtes gegeben werde. Dadurch dass diese Eigenschaften jeder im höhern Grade anschaulichen Erzählung und folglich auch z. B. der sinnbildlichen Lehrfabel nothwendig sind, unterscheiden sich diese von den begrifferklärenden, abbildlichen Darstellungen, dem Beispiel und der Vergleichung, für welche dieselben Eigenschaften zwar auch möglich, aber nicht nothwendig sind. Zu dem Beispiel und zu der Vergleichung kann nicht nur das Bewegungslose, sondern auch, wenn die Form geschichtlich ist, eine die ganze Gattung umfassende, eine fortwährende, eine bloss als möglich gedachte Geschichte angewendet werden. Der Grund davon, dass hier die Bedingungen der höheren Anschaulichkeit fehlen dürfen, liegt theils in der abbildlichen, meist Begriff durch Begriff wiedergebenden, theils in der abhängigen Form des Beispiels und der Vergleichung; denn beide sind nur Erklärungen, jenes durch das Besondere, diese durch das Aehnliche (Coordinirte); sie begnügen sich mit dieser Verdeutlichung, auch wenn jenes Besondere und dieses Aehnliche wieder nur Begriffe, nicht wirklich geschehene Einzelfälle sind, und sie können dies um so mehr, weil sie den Gegenstand selbst, z. B. den Satz, den sie erklären, vor sich oder neben sich stehen haben, wodurch sie selbst zur abhängigen, das Ganze aber zur abbildlichen Darstellung wird, da hingegen die selbständige, stellvertretende (d. i. sinnbildliche) Erzählung, z. B. die Lehrfabel der Anschaulichkeit, folglich der Einzelheit, Vergangenheit und Wirklichkeit bedarf. Denn die Lehre soll durch sie ausgedrückt und vertreten werden, und wo sie ihr doch angeheftet ist, wird sie besser weggeschnitten. Die Fabel soll eine *selbständige*, allein-

stehende, an sich deutliche Darstellung sein, nicht eine abhängige mit dem Lehrsatz verbundene. — Ausser diesen Eigenschaften ist für die *sinnbildliche eine Lehre des Menschenlebens darstellende Erzählung* (also für die Fabel) nothwendig, dass sie auch der Form nach *menschlich* sei, also freie Thätigkeit, *Handlung* habe. Selbst das Nichtmenschliche, z. B. die Naturbegebenheit wird gern durch eine gleichsam menschliche, handlungvolle Geschichte symbolisirt, z. B. in den Mythen; wie vielmehr der menschliche Gegenstand, z. B. die menschliche Klugheit oder Sittenlehre. Eine Symbolisirung durch eine Geschichte ohne Handlung, d. i. durch Veränderungen und Bewegungen ohne geistigen Grund, ohne Mittel und Zweck freier Wesen, könnte nur ein Spiel entfernter Aehnlichkeit sein ohne Kraft und Deutlichkeit. Daher bildet die sinnbildliche Erzählung, auch schon durch die Handlung, in ihrer *Form* ein *Ganzes*, d. i. eine *Mehrheit*, *Einheit und Vollständigkeit*, und zwar dieses auch schon ohne Rücksicht auf den Inhalt, d. i. auf die Lehre der Erzählung. Denn es darf die Darstellung selbst weder in dem Einzelbilde einer momentanen Thatsache, noch in einer Vielheit ohne Zusammenhang, noch in einer unvollendeten Geschichte bestehen. Endlich müssen die sinnbildlichen Geschichten nicht wahre Begebenheiten, sondern *Erdichtungen*, also *Fabeln* sein, oder doch als solche Begebenheiten, deren Wahrheit oder Unwahrheit gleichgiltig ist, erscheinen, weil nur in der abbildlichen Darstellung, im Beispiel, in der Vergleichung zuweilen Etwas auf geschichtliche Wahrheit ankommt, nicht aber in der sinnbildlichen. Wenn also die sinnbildliche Begebenheit sich nicht als Fabel gäbe, sondern die Wahrheit der Thatsache als wesentlich hervorhöbe, so würde sie nicht mehr als Sinnbild, sondern als Abbild, als Beispiel des Satzes erscheinen. Daher die gewählte sinnbildliche Geschichte entweder eine solche ist, dass sie nicht wahr sein kann (so fast in allen Arten der Lehrfabel), oder eine solche, dass wenn sie auch zufällig wahr wäre (ein Fall, der nur in derjenigen Art der Parabel möglich ist, wo Menschen menschlich handeln), doch die Geschichte abbildlich verstanden, d. i. als Beispiel genommen, keinen an sich werthvollen Satz oder doch nicht den eben jetzt erwarteten Satz ausdrückte, sondern leer oder unzweckmässig wäre, so dass sie sich selbst als sinnbildlich verrathen müsste.

Tafel B.

Arten der Darstellung (d. i. nähere Bestimmungen der Mittelvorstellung).

(Ihr Eintheilungsgrund liegt in Nebenumständen, d. i. ausserhalb des Verhältnisses der Form zum Object.)

- **Innere (subjective) Bestimmungen, d. i. solche, die in dem Geiste des Darstellers liegen.**
  - **Grund**
    - Vorstellung
      - bewusstvoll
      - halbbewusst
      - unbewusst
        - unbestimmt
        - mystisch (d. i. widerspruchvoll)
    - Wille
      - frei
      - halbfr.
      - unwillkürl.
        - an sich natürlich (triebmässig)
        - durch die Vergleichung gegeben (analog)
  - **Zweck**
    - Einfluss des Zwecks
      - abhängig vom Zweck
      - unabhängig vom Zweck
    - Umfang
      - sachdarstellend
      - eigenschafthervorhebend
    - Beschaffenheit
      - Vorstellung bezweckend
      - Glauben bezweckend
    - Rang
      - ohne Nebenzweck
      - mit Nebenzwecken
        - mit intellect. ästhetischen praktischen Nebenzwecken.
- **äussere (objective) Bestimmungen, d. i. solche, die in dem Darstellungsmittel liegen.**
  - **Zusammensetzung (d. i. Verhältnisse der Theile)**
    - Grösse
      - einfach
      - mehrfach
    - innere (ursächliche) Verbindung
      - nothwendig (organ.)
      - zufällig (angereiht)
    - äussere (formale) Verbindung
      - selbständig
      - abhängig
    - Eigenschaftverhältniss der Theile
      - gleichartig
      - ungleichartig
  - **Eigenschaften des Einzelnen**
    - der Form
      - n. Grad d. Erkenntn.
        - entwickelnd
        - zusammenfassend
      - nach Art d. Erkenntn.
        - sinnlich
        - begrifflich
      - f. Urtheil
        - schön
        - gemein
    - des Inhalts
      - Beschaffenheit
        - äusserlich wahrnehmbar
          - unkörperl. (Schema)
          - körperlich
            - leblos
            - thierisch
            - menschlich
        - innerlich wahrnehmbar (geistig)
          - belebt
          - menschl.
          - göttlich
      - Verhältnisse
        - des Raums (der Bewegung)
          - ruhend
          - bewegt
        - der Zeit
          - vergang.
            - uralt (mythisch)
            - alt
          - gegenwärtig
          - künftig
        - der Verbindung in andern Dingen
          - selbständig
          - abhängig
        - der Grösse
          - gross
          - klein
        - des Grundes
          - wirklich
          - erdichtet (als möglich)
        - d. Eigensch. in Vergleich. d. Wirkl.
          - natürl.
          - wunderbar

§. 73. Dies also sind die *nothwendigen* Eigenschaften der Fabel. Ihre verschieden *möglichen* Formen oder Arten aber beruhen erstlich auf der Wahl des sinnbildlichen Theils der Erzählung, denn in manchen Fabeln ist nur das handelnde Wesen (das Subject) sinnbildlich, die Handlung aber abbildlich: so die *Aesopische* Fabel, wo das Thier menschlich handelnd Menschliches darstellt; in andern ist nur die Handlung (das Prädicat) sinnbildlich, das handelnde Wesen aber abbildlich: so die Art der *Parabel*, wo der Mensch *Sinnbildliches* thut, z. B. der Sämann; in noch anderen endlich ist Beides sinnbildlich. Zweitens beruht die Eintheilung der Fabeln auf der *Beschaffenheit* der Begebenheit, besonders ob sie natürlich ist oder wunderbar und fabelhaft, und dies entweder bloss mit erdichtetem Subject (so die *Paramythie*, wo mythische Wesen, Götter und Heroen, und die Allegorie, wo Personificationen auftreten) oder mit fabelhafter Handlung (wie die Aesopische Fabel, wo Thiere denken und sprechen) oder beides oder auch wohl keines von beiden unnatürlich. Endlich beruht die Verschiedenheit der Arten der Fabel auf dem *Umfange*, ob die Fabel eine einfache oder zusammengesetzte, eine organisch ausgeführte oder zufällig vermehrte ist, eine gleichartig oder ungleichartig zusammengesetzte.

§. 74. Zu der Uebersicht der wichtigeren und allgemeineren Darstellungsarten, die wir im Vorstehenden gegeben und welche sämmtlich nur die näheren möglichen Bestimmungen der oben aufgeführten Gattungen enthalten, dient Tafel B.

§. 75. Diese Tabelle der Darstellungsarten sowohl als die oben gegebene Tabelle der Darstellungsgattungen enthalten noch nicht die zusammengesetzteren Begriffbestimmungen und genauere Unterscheidung der möglichen Formen, worauf wir schon oben in der Ausführnng Rücksicht genommen haben. Beide Tabellen gaben erstlich nur die Formen der Mittelvorstellung, nämlich die *Gattungen*, die auf dem Verhältniss der Form zum Gegenstande und die *Arten*, die auf der Natur der Form selbst beruhen; es fehlen also noch die des *äusseren Mittels*, des Sichtbaren und Hörbaren, z. B. der Plastik oder der Rede; zweitens gaben jene Tabellen ja nur die einzelnen Formen in eigenschaftzerlegender (analytischer) Eintheilung; es fehlt also noch die *gegenseitige Verbindung* dieser Formen, die Synthesis des bisher tabellarisch Aufgeführten. Diese möglichen

6

Verbindungen sind entweder *äussere Zusammensetzung* (Composition) der Formen oder innere, *eigenschaftliche Verbindung* und Wechselbestimmung (Combination). Nur die letztere giebt neue Eigenschaften und so neue Darstellungsarten. Es findet aber diese Wechselbestimmung und Verschmelzung überall statt zwischen je zwei oder mehreren sich nicht widersprechenden (nicht coordinirten) Eigenschaften; sie findet also statt sowohl zwischen den Formen der zweiten Tabelle gegenseitig, als zwischen denen der ersten Tabelle mit denen der zweiten. In ersterem Falle also werden die *Arten der Darstellung mit anderen Arten*, z. B. das Selbständige oder Abhängige mit dem Lebendigen oder Leblosen zu Einem Begriff verbunden, z. B. in der Personification, im Emblem; der andere Fall ist der, wo die *Gattungen der Darstellung mit den Arten* derselben zu Einem Formbegriff sich verknüpfen, z. B. die Gattungen des Abbildlichen oder Dichterischen oder Sinnbildlichen und die des Besonderen (Untergeordneten) oder des Aehnlichen (Nebengeordneten) mit den Darstellungsarten der Personification, der Handlung u. s. w. Aus der unendlichen Menge solcher möglichen Wechselbestimmungen (Combinationen) der Formen sind einige, die wir oben hervorgehoben, besonders wichtig für die Anwendung, z. B. die Allegorie, die Fabel; nur wenige aber eignen sich zu tabellarischer, symmetrischer Durchführung, weil man leicht viele zwar mögliche, aber unnütze Formbestimmungen erhält. — Als Probe einer solchen Uebersicht geben wir für jede der erwähnten eigenschaftlichen Begriffverbindung eine Tabelle, nämlich erstens für die Wechselbestimmung (Combination) der Arten unter einander, zweitens für die der Arten und der Gattungen, endlich für die der Arten, der Gattungen und der äusseren Mittel. Es sollen aber diese Tabellen nur Beispiele dieser drei Arten der Formverschmelzungen geben, mit absichtlicher Uebergehung vieler möglichen Glieder, die sich aus obigen Eintheilungen leicht ergänzen.

§. 74. *Erstens:* Tabelle der Verbindung (Combination) der *Darstellungsarten* unter einander, z. B.

Darstellung

- mythische (d. i. Form des Uralten) z. B. durch Prometheus
  - bewegt (= geschichtartig)
    - zusammengesetzt
      - nothwend. verb. = organisch
        - schön (e. Kstwrk.)
        - gemein (unkünstlerisch)
      - zufällig verbund. = angereihet
    - einfach
  - beharrend
    - zusammengesetzt
      - nothw. verb. = organisch
        - schön
        - gemein
      - zufällig verb. = angereihet
    - einfach
- nicht mythische (eben so eintheilbar wie die mythische)

u. s. w.

§. 77. *Zweitens:* Tabelle der Verbindung (Combination) der Darstellungs*arten* mit den Darstellungs*gattungen*, z. B.

Darstellung

- mythische
  - geschichtartige myth. Darst.
    - Abb. Beisp. Dichterb. Sinnb. Zeich.
  - beharrende myth. D. (= Form der Gegenwart)
    - Abb. Beisp. Dichterb. Sinnb. Zeich.
- nicht mythische (eben so eintheilbar)

u. s. w.

§. 78. *Drittens* zur Uebersicht der dritten, genauesten Art der Formbestimmung diene folgende Tafel, wo einige der wichtigeren Darstellungsarten nicht nur unter sich und mit den Gattungen, sondern auch mit den *äusseren Mitteln* eigenschaftlich verbunden (combinirt) sind und so neue genauer und vielseitiger bestimmte Darstellungsarten bilden, wie sich selbst in diesem absichtlich vereinfachten Beispiele zeigen wird.

Darstellung

- abhängige (ein Theil oder Beiwerk)
  - durch das Aehnliche
    - sinnbildlich
      - Rede: **Tropus Metapher**
      - Bildw.: **metaphorisches Attribut oder Theil**
    - abbildlich
      - Rede: **Vergleichung**
      - Bildw.: **frei abbildlich. Attribut oder Theil**
  - durch das Besondere
    - sinnbildlich
      - Rede: **Tropus der Synekdoche**
      - Bildw.: **gattungssinnbildliches (synekdochisches) Attribut oder Theil**
    - abbildlich
      - Rede: **Beispiel**
      - Bildw.: **gattungsabbildliches Attribut oder Theil**
- selbständige (durch ein Ganzes)
  - das Aehnliche
    - sinnbildlich
      - Rede: **metaphorische Parabel (Gleichniss; Figur der Metapher nach Quintilian)**
      - Bildw.: **metaphorisches Bildwerk.**
    - abbildlich
      - Rede: **freie Schilderung**
      - Bildw.: **freies Abbild**
  - das Besondere für das Allgemeinere
    - sinnbildlich
      - Rede: **beispielartige (synekdochische) Parabel (Figur d. Synekd. nach Quintilian)**
      - Bildw.: **Gattungssinnbild**
    - abbildlich
      - Rede: **beispielartige Schilderung**
      - Bildw.: **Gattungsabbild**

§. 79. Jede Darstellungsform, sowohl die äusseren, d. i die Künste, als die inneren, d. i. die für den Gegenstand zu setzenden Vorstellungen, und die einfachen sowohl als die daraus abgeleiteten vielseitiger bestimmten Formen lassen sich auf die verschiedenen Gattungen der *Gegenstände* anwenden. Der Gegenstand ist daher, wie wir schon oben sahen, ebenfalls ein Eintheilungsgrund nicht nur der Darstellungen, weil in diesen Object und Form wie zu einem Ganzen verbunden angesehen werden, sondern auch der Darstellungsformen, weil allerdings der Gegenstand, obwohl er an sich keine eigenschaftliche Bestimmung der Form sein kann, doch auf die Wahl und Behandlung der Form grossen Einfluss hat. Wir geben dafür als Beispiele auch ein Paar Tabellen, nämlich erstens eine allgemeinere, wo der Gegenstand sowie die Darstellung nur nach dem *Umfange*, nach dem *Verbindungsgrunde* bestimmt sind, und dann zweitens eine speciellere, wo der Gegenstand sowie die Darstellung auch *eigenschaftlich* bestimmt sind.

Erstens also, dem Umfange und Verbindungsgrunde nach:

D a r s t e l l u n g

- eines einfachen Gegenstandes
  - durch eine einfache Form
    - Abb. Beisp. Dichtb. Sinnb. Zeichen
  - durch mehrfache Form d. i. wiederholend (tautologisch)
    - nothwendig verb.F. (entwickelt = organisch)
      - [Zeich.] Sinnb. Dichtb. [Beisp.] [Abb.]
    - zufällig verb. F. (angereihet)
      - [Zeich.] Sinnb. Dichtb. Beisp. [Abb.]
- eines mehrfachen Gegenstandes
  - [durch einfache Form]
  - durch mehrfache Form
    - nothwendig verb. Gegenst. (organisch)
      - nothwendig verb. F. (organisch)
        - [Zeich.] Sinnb. Dichtb. [Beisp.] Abb.
      - zufällig verb. F. (angereihet)
        - Zeich. Sinnb. Dichtb. [Beisp.] [Abb.]
    - zufällig verb. Gegenstand (angereihet)
      - nothwendig verb. F. (organisch)
        - [Zeich.] Sinnb. Dichtb. [Beisp.] [Abb.]
      - zufällig verbund. F. (angereihet)
        - Zeich. Sinnb. Dichtb. [Beisp.] Abb.

Diese Tabelle giebt zugleich ein Beispiel *unmöglicher* und daher eingeklammerter, nur der äusseren Symmetrie wegen scheinbar möglicher Combinationen, d. i. der eines Widerspruchs wegen ausfallenden Glieder (wobei wir absehen von der widerspruch-einigungssüchtigen Mystik). Denn durch eine *einfache* Form kann nicht Mehrfaches dargestellt werden, nämlich in Einer Darstellung, d. i. zu bestimmter Zeit und an bestimmtem Orte (wenn anders nicht die Form nur scheinbar einfach oder der Gegenstand nur scheinbar mehrfach ist, wie z. B. der zusammengesetzte Begriff doch nur Einer ist). Eben so können *Zeichen*, d. i. willkürliche Darstellungen, nie nothwendig (organisch) verbunden sein. Das Beispiel ist ein aus mehreren besonderen zufällig erwähltes Erklärungsmittel Eines allgemeineren (einfachen) Gegenstandes; es findet also weder statt in der nothwendig verbundenen (organischen) mehrfachen Form, noch für den mehrfachen Gegenstand; endlich das *Abbild* ist dem Gegenstande gleich, es kann also nicht angewendet werden, wo die Form eine mehrfache oder einfache, eine nothwendig oder zufällig verbundene sein soll für Gegenstände der entgegengesetzten Art. Nur das *Dichterbild* und das *Sinnbild* (wofür wir bei der Mehrfachheit der Form auch das Wort *Allegorie* setzen konnten) finden in allen Fällen dieser Uebersichtstafel statt. (Vgl. unten über Hesiods Darstellung.)

§. 80. Zweitens geben wir in Rücksicht auf die *Eigenschaften* des Gegenstandes und der Form noch ein tabellarisches Beispiel zur Erleichterung der Uebersicht dessen, was wir oben ausgeführt haben, doch auch hier mit Weglassung vieler Glieder, für welche in unserer Tabelle kein Raum ist, deren gelegentlich nöthige tabellarische Uebersicht aber mit Anwendung auf Prometheus wir unsern Untersuchungen dieses Mythus vorbehalten.

Darstellung

- des Sinnlichen (Physischen) (z. B. das Feuer)
  - durch Lebloses
    - zusammenges.
      - sinnb.: Verein lebloser Symbole des Leblosen.
      - dicht.: dichterisches Gesammtbild ohne Belebung.
      - abb.: zusammengesetztes Abbild des Leblosen.
    - einfach
      - sinnb.: lebloses Symbol des Leblosen.
      - dicht.: dichterisches Einzelbild ohne Belebung.
      - abb.: einfaches Abbild des Leblosen.
  - durch Lebendes (z. B. Personification)
    - zusammenges.
      - sinnb.: Allegorie physischen Inhalts.
      - dicht.: z. B. Mythenkreis physischen Ursprungs.
      - abb.: naturnachahmende zusammengesetzte Bilder des personificirten Leblosen
    - einfach
      - sinnb.: die symbolische Personification des Leblosen.
      - dicht.: das poet. (z. B. myth.) personificirte physische Wesen.
      - abb.: das naturnachahmende Bild des personificirten Leblosen, z. B. des russigen Vulcan.
- des Uebersinnlichen (Geistigen) (z. B. die Klugheit)
  - durch Lebloses
    - zusammenges.
      - sinnb.: ein Verein lebloser Symbole des Geistigen.
      - dicht.: z. B. dicht. Schilderung einer Kunstwerkstatt.
      - abb.: z. B. Abbild einer Werkstatt, eines Studirzimmers.
    - einfach
      - sinnb.: ein lebloses Symbol des Geistigen.
      - dicht.: erdichtetes Lebloses für das Uebersinnliche (Hauch oder Flamme für Geist).
      - abb.: z. B. ein Kunstwerk als abbildlich (nicht sinnbildlich) die Kunst darstellend.
  - durch Lebendes (z. B. Personification)
    - zusammenges.
      - sinnb.: Allegorie geistigen Inhalts.
      - dicht.: ein dichterisches Ganzes, z. B. Mythenkreis, mit hervorspringender geistiger Eigenschaft.
      - abb.: z. B. das ausdruckvolle (histor. zusammenges.) Gemälde.
    - einfach
      - sinnb.: die symbolische Personification des Geistigen.
      - dicht.: z. B. das poet., d. i. als wirklich gegebene (z. B. myth.) personificirte geistige Wesen.
      - abb.: das ausdruckvolle (physiogn.) Bild.

B. *Mittelbare Darstellungen.*

§. 81. Bisher sprachen wir von den *unmittelbaren* Darstellungen, d. i. denen, wo die für den Gegenstand gesetzte Vorstellung (die Mittelvorstellung) äusserlich abgebildet wird, so dass sie selbst ohne abermalige Vertauschung den Gegenstand vertritt. Die *mittelbare Darstellung* hingegen ist eine Darstellung der Darstellung des Gegenstandes. Denn gleichwie es Gattungen von Gattungen, Ursachen von Ursachen, Theile von Theilen und überhaupt Abhängiges des Abhängigen giebt, also mehrgliedrige Ketten aller Verhältnisse, eben so giebt es auch drei- und mehrgliedrige Ketten des Darstellungsverhältnisses, nämlich Darstellungsmittel für Darstellungsmittel. In diesem Falle durchläuft nicht bloss die Abbildung und Bezeichnung, sondern denselben Weg rückwärts gehend auch die Anerkennung und Deutung mehrere Stufen. Z. B. in der hieroglyphischen Darstellung geht man vom Begriffe zum Wort, von diesem zur Hieroglyphe, d. i. zum wortbezeichnenden Bilde (Wortbilde), und von diesem oft zur abgekürzten Hieroglyphe (Wortbildzeichen) fort, daher man bei der Deutung in entgegengesetzter Ordnung fortschreiten muss.

Jedes dieser Glieder der Darstellungsreihe stellt das nächst vorhergehende dar (dadurch unterscheidet sich die mittelbare Darstellung von einer blossen Vertauschung der Formen), und jedes Glied, auch das letzte, stellt zugleich den Gegenstand des ersten, den gemeinsamen Gegenstand dar (dadurch unterscheidet sich die mittelbare Darstellung von derjenigen, deren einziger Zweck und Gegenstand die Wiedergebung oder Andeutung eines Kunstwerks ist, nicht aber zugleich seines Objects). So ist die mittelbare Darstellung eine zwar gliedweis (successiv) sich fortzeugende, aber doch dann in allen Gliedern gleichzeitig gedachte innerlich verbundene Kette.

§. 82. Die *mittelbaren Darstellungen* sind verschieden in Hinsicht auf die *Zahl* ihrer Glieder (d. i. der in ihr enthaltenen, einander vertretenden Vorstellungen), auf die *Erscheinung* und auf das gegenseitige *Verhältniss* derselben. — Erstlich in Hinsicht auf die *Zahl* der Glieder, welche zugleich den Grad der Mittelbarkeit bestimmt, sind die mittelbaren Darstellungen *einfachere* oder *zusammengesetztere*. Jene sind diejenigen, wo nur Ein Mittelglied ist, nämlich die zunächst

für den Gegenstand gesetzte Vorstellung, wenn wir die zweite sie wieder vertretende Vorstellung für Eins mit der äusseren Darstellung rechnen. So ist Prometheus das Mittelglied, wenn die Thonbildnerei der Gegenstand und der Fackellauf die gegebene Darstellung ist in den Prometheen des Kerameikos zu Athen. Von dieser einfacheren Darstellungsreihe sprechen wir vorzugweis im Folgenden, da die Anwendung auf die mehrgliedrige leicht ist. Die zusammengesetzte mittelbare Darstellung hingegen ist die von mehr als Einem Mittelgliede, z. B. wenn ein hieroglyphisches Zeichen für ein Bild, dies für ein Wort und das Wort für die Sache, mittelbar also das erste für eben diese steht. — Zweitens in Hinsicht auf die *Erscheinung* ist die mittelbare Darstellung entweder eine solche, wo die Mittelglieder entweder *wirklich gegebene*, vorausgehende, oder solche, wo sie nur *gedachte* Darstellungen sind. Jenes ist der Fall, wo die Hieroglyphe (das Wortbild) für den Gegenstand, also für den Begriff steht, vermittelst des vorher ausgesprochenen Wortes, und wenn ein Gegenstand dargestellt wird durch redende Andeutung oder rednerische Schilderung seines vorher gegebenen oder gesehenen Abbildes (wie die der Befreiung des Prometheus bei Pausanias und vielleicht bei Libanius). Der andere Fall ist der, wo das Wort, das der Hieroglyphe, und das Bild, das der Schilderung (z. B. bei Achilles Tatius) zu Grunde liegt, nur gedacht wird. — Endlich in Hinsicht auf das *Verhältniss* der Glieder unter einander, nämlich auf das Verhältniss der Gemeinsamkeit und des Unterschiedes, ist die mittelbare Darstellung entweder *gleichartig* oder *ungleichartig*, jenachdem die Glieder der Kette einer und derselben Gattung, Art und äussern Form oder verschiedenen *Gattungen*, *Arten* und äusseren *Mitteln* der Darstellung angehören.

§. 83. Erstens also in Hinsicht auf die *Gattung* (welche, wie wir oben sahen, durch den Grad und Grund der Verbindung zwischen Object und Form bestimmt werden, wie Abbild, Dichterbild, Sinnbild, Zeichen) ist die mittelbare Darstellung der ihr vorangehenden vermittelnden Vorstellung entweder *gleichartig* oder *verschiedenartig*. Jenes ist der Fall, wenn das *Abbild* des *Abbilds* einer Sache gegeben wird, z. B. in der Copie eines Portraits und in der abbildlichen Schilderung eines iconischen (d. i. treu wiedergebenden) Bildwerks; oder wenn *Sinnbild* für *Sinnbild* steht, z. B. die Sonne für den Tag und

der Kreis wiederum für die Sonne. Der andre Fall, nämlich der der Ungleichartigkeit der Darstellungsglieder, tritt ein, wo das *Dichterbild* für das *Sinnbild* gesetzt wird, nicht so, dass eine Vertauschung beider erfolgt, sondern eine Verbindung, indem das dichterisch behandelte Sinnbild für das einfache Sinnbild und folglich mittelbar zugleich für den Gegenstand eintritt, z. B. die fabelhaft ausgeschmückte Chimära für das feuerschnaubende brüllende, also metaphorische Symbol des feuerspeienden Berges, und die poetische Personification der Vorbedachtsamkeit für die symbolische, also die Mythe für die Allegorie des Prometheus; oder wo das Zeichen für das Sinnbild eintritt, wie das H zu Sparta und im Kalender für die Zwillinge; oder umgedreht *Sinnbilder* für *Dichterbilder* und *Zeichen*, z. B. stellvertretende Embleme für mythische Wesen und bedeutsame hieroglyphische Bilder für Begriffzeichen, nämlich für Worte. Aus dieser Verbindung verschiedener Gattungen in mittelbarer Darstellung entsteht leicht der Uebergang von einer Gattung zur andern in unmittelbarer Darstellung. Die dichterische, freie Wiedergebung nnd Ausschmückung des Sinnbildes einer Sache oder Begebenheit wird, wenn das Sinnbild vergessen oder unbeachtet ist, zum Dichterbild des Gegenstandes selbst, also zur unmittelbaren fabelhaften Darstellung, und ebenso wird das Zeichen des Sinnbildes, welches meist das abgekürzte Sinnbild ist, wie die des Thierkreises, zum Zeichen der Sache selbst, z. B. des Monats, der erst sinnbildlich und nun bildlos bezeichnet ist; und umgedreht das Bild, welches vorher nur ein Zeichen der Sache, z. B. das Wort darstellte, also nur mittelbar die Sache bezeichnete, die Worthieroglyphe wird leicht zum Sinnbild oder auch wohl zum vermeinten oder angeblichen Abbild der Sache selbst, wenn man absieht von dem Worte oder Namen der Sache; und so wird überall aus der ungleichartigen, mittelbaren Darstellung durch Hinweglassung des Mittelgliedes, d. i. der ersten Vorstellung, eine zweite von dieser verschiedenartige unmittelbare Darstellung erzeugt: ein uralter, vielbetretener Weg, der *sehr wichtig* ist für die Geschichte der Dichtung und Begriffversinnlichung, namentlich des Mythus und der Allegorie.

§. 84. Zweitens, was die *Arten* der Darstellung betrifft (welche nach der von uns oben gegebenen Bestimmung nicht auf dem Verhältniss des Gegenstandes zur Form, wie die eben

erwähnten Gattungen, sondern auf anderen Umständen und besonders auf der Beschaffenheit der Form an sich beruhen), so kann auch in dieser Hinsicht die mittelbare Darstellung *gleichartig* sein in ihren Gliedern oder *ungleichartig*. Die *schöne* mittelbare Darstellung in der Copie des Portraits, in dem gedichtdarstellenden Bildwerk kann das schöne oder auch das *gemeine* unmittelbare Bild des Gegenstandes vertreten, und umgedreht kann das Gemeine für das Gleichartige oder für das Schöne stehen. Ebenso kann die ernsthafte Behandlung einer Sache lächerlich dargestellt werden und die lächerliche ernsthaft. Hieher gehören gewissermassen die *Parodie* und die *Travestirung* eines Gedichtes, einer Rede, eines Bildwerkes, Beides komische Darstellungen anderer ernsthafter Darstellungen irgend eines Gegenstandes, mit dem Unterschiede, dass die *Travestirung* den *Gegenstand* beibehält und ihn von der ernsten Form auf die komische überträgt, dahingegen umgedreht die *Parodie* die *Form* festhält und sie, die dem ernsten Gegenstande ernst war, nun auf den komischen komisch anwendet. Travestirung der Tragödie war vielleicht in dem Satyrspiel Prometheus Pyrkaeus, wo ein Satyr an dem neuentzündeten Feuer sich den Bart verbrennt; Parodien derselben Tragödie waren vielleicht die von Lucian erwähnten Pantomimen, wenn sie anders in Form der Thaten und Leiden des Prometheus vielleicht lächerliche Thorheiten und kleinliche Künste mit ihren Folgen darstellten. Doch wiewohl Travestirung und Parodie Darstellungen von Darstellungen sind, so sind sie doch nicht eigentlich mittelbare Darstellungen des Gegenstandes, weil nicht dieser sondern die Form das Wesentliche ist, worauf, als ihren Zweck, sie gerichtet sind. — Auf ähnliche Art können auch die anderen oben angeführten eigenschaftlichen Darstellungsarten, z. B. die leblose und die belebende, die mythische und die nicht mythische u. s. w. sich an einander so anschliessen, dass der Gegenstand unmittelbar von der ersteren, mittelbar aber von der zweiten Form bezeichnet oder angedeutet wird.

§. 85. Drittens endlich, in Hinsicht der *äusseren Mittel*, d. i. der angewendeten *Künste* als Mittel der sinnlichen Wahrnehmbarkeit findet ebenfalls *Gleichartigkeit* und *Verschiedenartigkeit* der Glieder statt, aus denen die mittelbare Darstellung besteht. — Jene ist so vielfach als die Künste, denn es kann

die *sichtbare*, die *bildende* Darstellung durch eine andere sichtbare, oder die *hörbare*, nämlich *die redende*, durch eine redende, oder die zugleich sichtbare und hörbare, *das redende Drama*, durch ein anderes redendes Drama dargestellt werden. Alles dies geschieht natürlich meist dann, wenn mit dieser vorherrschenden Gleichartigkeit doch auch Verschiedenheit verbunden ist. Diese liegt entweder in den vertauschten Kunstarten Einer Gattung, z. B. in der mimisch-plastischen Darstellung eines Gemäldes, in der lyrischen (Schillerischen) Besingung der tragischen (Aeschylischen) Darstellung des Prometheus, oder die Verschiedenheit der Form bei der Gleichheit der Kunst liegt in den oben erwähnten, auf Verhältniss und Eigenschaft der Form beruhenden Gattungen und Arten der Darstellung, z. B. in dem gemalten Abbilde (in der Copie) des gemalten Sinnbildes, und in dem ein ernstes Gedicht parodirenden komischen Gedichte. Selbst die Copie einer Darstellung bei Gleichheit der Kunst wird oft von diesem ihrem nächsten Vorbilde verschieden an Vollständigkeit der Ausführung oder Mass oder Schönheit. — Die *Verschiedenartigkeit* aber, die in Hinsicht der Künste stattfindet zwischen den Gliedern der mittelbaren Darstellung, ist so mannichfaltig, als die mögliche Vertauschung der Künste. Die *hörbare*, die redende Darstellung wird Stellvertreterin *der sichtbaren* in der Beschreibung oder Besingung eines gemalten oder eines plastischen oder eines mimischen Bildes, sei es ein Abbild oder Sinnbild. So diejenigen epischen Hymnen, welche durch dichterische, geschichtliche Wiedergebung mysterischer Mimen oder Dramen zugleich den Gegenstand derselben frei wiedergaben, z. B. die Demeter, vielleicht sammt ihrem Gastfreunde, dem Kabeirischen Prometheus; so auch die Bezeichnungen und Schilderungen von Bildwerken, die den gefesselten Prometheus darstellten bei den Epigrammatisten und bei Pausanias, Libanius und Achilles Tatius. — Umgekehrt tritt zum Zwecke mittelbarer Wiedergebung oder Andeutung des Gegenstandes auch das *Sichtbare* für das Hörbare, d. i. *für die redende Darstellung* ein und zwar auf doppelte Art, entweder so, dass nur der *Inhalt* derselben, oder so, dass zugleich die Form, die *Sprache* berücksichtigt und ausgedrückt, also versichtbart wird. — Zu den Darstellungen ersterer Art, der inhaltausdrückenden, gehört die bildnerische Wiedergebung einer Erzählung, sei es mimisch (so vielleicht

die von Lucian erwähnten Pantomimen von Prometheus, wenn sie dem Hesiodischen oder einem andern Gedichte mehr oder weniger frei folgten), oder in der reihenartigen fachweis abgetheilten oder abtheilbaren Geschichtbildnerei, welche die Zeitfolge durch Raumfolge, so gut sie kann, wiedergiebt, wovon sich die Spuren auf den langen Prometheischen Sargreliefs, die deutlicheren Beispiele aber in den Delphischen Leschen und auf der Ilischen Tafel finden. — Die andere Art der sichtbaren durch die Rede vermittelten Darstellung, die *sprachausdrükkende* (im Gegensatze der bloss den Inhalt ausdrückenden Darstellung der Rede), ist die *Schrift.* — Das *Drama* endlich kann für die bloss redende oder für die bloss bildende Darstellung, und umgekehrt diese für jenes, mittelbar also für den Hauptgegenstand, eintreten.

§. 86. Die *Schrift*, d. i. die sichtbare sprachliche Darstellung (bei der wir verweilen wegen ihres Verhältnisses zu anderen für uns wichtigeren Gattungen) ist durch das *Sprachliche* ebensowohl von dem unmittelbaren Bilde und sichtbaren Zeichen des Gegenstandes unterschieden, als auch von der eben erwähnten mittelbaren, nur in Hinsicht des Inhalts, nicht der Form, die Rede vertretenden Darstellung; endlich ist die Schrift auch von den musicalischen Noten verschieden, welche weder Schrift noch Darstellung sind in dem von uns bestimmten Sinne des Wortes, wonach Darstellung das Erzeugungsmittel nicht einer Empfindung, wie der musicalische Ton und seine Zeichen, sondern der Vorstellung ist. — Die Schrift zerfällt in mehrere Gattungen nach den möglichen für ihren Zweck wesentlichen Bestimmungen, nämlich nach ihrer *Form* und deren *Grunde*, nach dem *Umfange* und der *Beschaffenheit* ihres nächsten Gegenstandes und nach dem *Mittel* ihrer Erscheinung. — Der Form nach ist die Schrift entweder *Bilderschrift*, d. i. die Gestalt wirklicher körperlicher Dinge nachahmend, oder *Charakterschrift*, d. i. von frei erfundener, bildloser Gestalt; dem Grunde ihrer Form nach ist sie entweder eine *willkürlich* bezeichnende oder eine natürliche und dann eine *abbildliche* oder eine *sinnbildliche* Versichtbarung der Sprache; dem *Umfange* des nächsten Objects nach (d. i. dem Umfange der Sprachformen nach, die das Mittelglied sind für die Schrift als mittelbare Darstellung) ist diese entweder *Buchstabenschrift* oder *Sylbenschrift* oder *Wortschrift;* der Beschaffenheit oder

dem Wesen desselben nächsten Objects oder Mittelgliedes nach ist die Schrift entweder *Lautschrift* oder *Begriffschrift;* endlich nach dem Mittel ihrer Erscheinung ist die Schrift entweder eine *graphische* oder eine *plastische*, z. B. in der Aegyptischen Bilderschrift, oder auch wohl eine *mimische*, z. B. in dem als Schrift dienenden, d. i. das Wort, nicht die Sache unmittelbar bezeichnenden Tanze oder Gebehrdenspiel. — Alle diese Schriftarten lassen sich durch einander *gegenseitig* bestimmen und eintheilen, indem jeder der angegebenen Umstände sich mit den übrigen ihm nicht widerstreitenden verbinden kann. Wir wollen dies nur an dem einen Beispiele zeigen, das für uns das wichtigste ist, nämlich an der zuerst genannten Schriftart, der *Bilderschrift* oder *Hieroglyphik.*

§. 87. Die *Hieroglyphen* sind Bilder, aus denen die Schrift besteht; die Hieroglyphik also ist *Bilderschrift* gemäss dem herrschenden Sprachgebrauche, wobei wir sowohl von dem Ursprunge des Wortes, also von dem Begriffe des *Heiligen*, Priesterlichen absehen, als auch von dem argen Missbrauche des Wortes Hieroglyphe für *Sinnbild.* Von diesem nämlich wie von dem Abbilde und Zeichen unterscheidet sich die Hieroglyphe dadurch, dass sie nothwendig eine mittelbare und zwar eine die sprachliche Bezeichnung versichtbarende Darstellung ist, was jene nur dann sind, wenn sie selbst zugleich zu Hieroglyphen werden. Es findet nämlich für die Hieroglyphe dieselbe Eintheilung statt wie für die Schrift überhaupt, also der Form nach (nur mit Ausnahme des Bildlosen als des Gegensatzes der Bilderschrift), dem Grunde, dem Umfange und dem Wesen des nächsten Objects und dem äusseren Mittel nach: die *sämmtlichen* vorhin aufgezählten *Schriftarten* nur auf die *Bildschrift* angewandt. An die Spitze dieser Hieroglyphen-eintheilungen ist diejenige zu stellen, welche auf dem Wesen des nächsten Objects, d. i. des vorhergehenden Mittelgliedes der Darstellung beruht, wonach die Hieroglyphe (sowie oben die Schrift überhaupt) entweder eine lautausdrückende, *phonetische* oder eine begriffausdrückende, *ideographische* ist, wozu drittens eine Laut und Begriff zugleich umfassende, die ich die *ideophonetische* nennen will, hinzukommt. Diesen Hieroglyphengattungen sind die übrigen Unterscheidungen untergeordnet.

§. 88. Erstlich also die *phonetischen Hieroglyphen* (d. i. die lautbezeichnende Bildschrift) können dem Umfang ihres

nächsten Objects nach Buchstaben-, Sylben- oder Worthieroglyphen sein; sie können der Form nach *ausgeführte* oder abgekürzte, *zeichenartige* Hieroglyphen, sie können dem Grunde nach *willkürliche*, rein übereinkunftliche Lautbilder sein, und in diesem Falle theils Ausmalungen der Buchstaben, *grammatisch-phonetische*, Seyffarthsche Hieroglyphen, theils neue Bildzeichen der Laute oder *abbildliche* phonetische Hieroglyphen (wenn man anders die für einige Laute mögliche Abbildung der Organe so nennen will) oder *sinnbildliche* Lautschrift. Die letzte ist entweder vom Naturlaute hergenommen, also Bilder ähnlich tönender Dinge und Thiere, wie die Schlange S für den Zischlaut und der Stier oder vielmehr für ihn die Stierhörner ♉ für den Ulaut (die *onomatopöische* Hieroglyphe), oder es ist das Lautbild von dem Gegenstande eines andern wortverwandten Lautes hergenommen, es möge nun dieses Band des gegebenen Lautes mit dem dafür abgebildeten Gegenstande in der Klangähnlichkeit des ganzen Wortes bestehen (dies ist die *paronomastische*, die Sicklersche Hieroglyphe) oder nur in der Gemeinsamkeit des ersten Buchstabens (*akrophonetische*, Champollionische, Buchstabenhieroglyphe), z. B. das Bild einer Hand (Kopt. *tot*) für den Buchstaben T. — Endlich dem äusseren Mittel der Darstellung nach kann die Hieroglyphe dieser Gattung, wie der übrigen Gattungen, *graphisch* oder *plastisch* oder *mimisch* sein.

§. 89. Die zweite Gattung der Hieroglyphe, die *ideographische* (die Begriffbildschrift) ist ebenfalls erstlich dem Umfange nach entweder *Wort*begriffbild (die *lexicalisch-ideographische* Hieroglyphe) oder *Sylben*begriffbild, ja selbst des *Einzellautes* Begriffbild, in letzteren zwei Fällen nämlich eine den Inhalt, nicht den Laut der Sylben und Buchstaben als der sprachlichen Verhältnissformen bezeichnende Bildschrift (die *grammatisch-ideographische* Hieroglyphe); der Form nach ist auch sie entweder das Bild selbst oder nur Bildzeichen, und dem Grunde nach ist sie ebenfalls entweder *willkürliche* nur herkömmliche Begriffbildschrift, oder sie ist *abbildlich* (mimetisch), d. i. den Wortgegenstand wiedergebend, sei es treu nachahmend, sei es andeutend; oder sie ist *sinnbildliche* (symbolische) Hieroglyphe, in diesem Falle aber bald deutlichere, bald dunklere (änigmatische) und nicht bloss *metaphorische*, d. i. auf Aehnlichkeit des Wortgegenstandes und des Bildes

beruhende, sondern auch *metonymische* und *synekdochische*, ideographisch-symbolische Hieroglyphe, d. i. auf Ursächlichkeit und Theilverhältniss gegründete Begriffbildschrift; oder endlich sie ist ein auf dem *Zeichen*, d. i. auf dem gemeinschaftlichen Anfangslaut des Gegenstandes und des Bildes beruhendes Wortbegriffbild (*akrologische*, Klaprothsche Worthieroglyphe), z. B. das Bild eines *Sch*weins (Kopt. *r*ir) für das Wort (den Begriff) *Sch*lecht, *r*odschi.

§. 90. Drittens die ideophonetische Hieroglyphik ist die zugleich den Laut und den Begriff bezeichnende Bildschrift, d. i. diejenige, wo der nächste Gegenstand, mit anderen Worten, der Bestimmungsgrund für die Wahl des Bildes ebensowohl der Laut als der Begriff ist. Es sind die möglichen Arten dieser Gattung so vielfältig, als es mögliche Vereinigungen der phonetischen und ideographischen Bestimmungen der Hieroglyphenarten giebt. Denn es kann nnter den verschiedenen überlieferten oder möglichen Bildern Eines Lautes überall das begriffgemässe und umgedreht, unter den verschiedenen begriffgemässen kann das dem Sprachlaute entsprechende, wo es sich findet, gewählt werden. Im ersteren Falle herrscht meist das Phonetische, im letzteren das Ideographische vor. Jenes ist der Fall, wo die Buchstaben- oder Sylbenhieroglyphe, welcher Art auch sie übrigens sei, so ausgemalt wird, dass sie neben der Buchstabenform den Sinn der Wortform, des Wortes oder der Rede abbildlich oder sinnbildlich ausdrückt; der andere Fall aber ist der, wo die Begriffhieroglyphe, sie sei nun Abbild oder Sinnbild des Wortgegenstandes oder Wortforminhaltes, so behandelt wird, dass aus dem umgestalteten oder verstümmelten Bilde die Buchstabenform oder auch wohl ein zweites Bild, nämlich ein onomatopöisches oder paronomastisches (d. i. ein auf Naturlaut- und Wortlautähnlichkeit beruhendes) Bild hindurch blickt.

§. 91. Aus dieser Mannichfaltigkeit der nicht nur denkbaren, sondern auch wirklich angewendeten und zwar bei den Aegyptiern fast vollständig (laut der umfassenden Uebersicht bei Clemens Alexandrinus), bei anderen Völkern aber, bei Mexicanern, Chinesen u. s. w., theilweis gebräuchlichen Hieroglyphenarten ergiebt sich zugleich, wie vielfach die möglichen Uebergänge von ihnen zum Sinnbilde und zur Mythe sind oder umgedreht von Mythe und Sinnbild zur Hieroglyphe. Dies

geschieht entweder durch eine blosse Vertauschung der Ansicht oder mit Veränderung der Form, wozu der Anlass in dem Gegebenen liegt. Prometheus, der laufende Fackelträger (wie ihn alter Festgebrauch und Bildnerei zeigen) wird zur Hieroglyphe, wenn man sein Bild unverändert oder abgekürzt zum Zeichen eines Wortes, z. B. des Wortes Klugheit macht und dadurch die unmittelbare Darstellung des Begriffs in eine mittelbare, in ein Zeichen des Zeichens, in eine blosse Schriftform verwandelt. Umgekehrt könnte der hieroglyphisch geschriebene Name oder seine begrifflichen Beiworte und Beisätze durch Andeutung und vielleicht mit Umbildnng der Buchstabenhieroglyphen oder Worthieroglyphen zu einem neuen sinnbildlichen oder dichterischen Ganzen, zu einer neuen Allegorie oder Fabel werden.

§. 92. Der von uns in seinen Zweigen bisher verfolgte Stammbaum der mittelbaren Darstellungen ist demnach dieser (s. beifolgende Tafel C.).

§. 93. Alle Gattungen und Arten, sowohl die oben gegebenen der unmittelbaren als diese der mittelbaren Darstellung, finden sich in dem Mythischen, nur mit Ausnahme derer, die dem Begriff desselben widersprechen. Daher lassen sich unsere Tabellen auch sofort als Eintheilungen der *mythischen Darstellung*, ja namentlich als Stammtafeln der möglichen verschiedenartigen Darstellungen des *Prometheus* betrachten; es bedarf dazu keiner Aenderung, als dass man diesen bestimmten Begriff an die Spitze stelle und die damit streitenden Glieder weglasse. Wir wollen, statt die Tabellen demgemäss zu wiederholen, nur die *wichtigsten* Verschiedenheiten der Zweige eines Mythenkreises nach unserem bisher entwickelten System, nur in anderer Ordnung zusammenstellen und zwar für Prometheus, doch vor der Hand nur als *mögliche*, in der Folge erst als wirklich nachzuweisende oder als nicht wirklich abzuweisende Gattungen und Arten. (S. Tafel D.)

§. 94. Wir haben die Darstellungslehre in diesem Umfange betrachtet, nicht nur weil die Vollständigkeit und Deutlichkeit des Systems die Aufnahme selbst derjenigen Glieder erfordert, welche auf den Gegenstand unserer nachfolgenden Untersuchungen keine Anwendung finden, doch aber zur lückenlosen und klaren Uebersicht der Gegensätze dienen, sondern auch darum, weil wirklich nur sehr wenige derselben von diese

Tafel C.

Zu S. 98.

Mittelbare Darstellung

d. i. Darstellung der Darstellung des Gegenstandes.

- nach der Zahl der Glieder
  - einfache mittelbare Darstellung (ein Mittelglied)
  - zusammengesetzte mittelbare Darstell. (mehrere Mittelglieder)
- nach der Wahrnehmbarkeit der Mittelglieder
  - dargestelltes Mittelglied
  - gedachtes Mittelglied
- nach dem gegenseitigen Verhältniss der Glieder, nämlich ihrer Vergleichung
  - in Hinsicht der Darstellungs*gattung* (nach dem Verbindungsgrunde der Form und des Objects)
    - gleichartige Glieder: Abbild Dichterbild Zeichen Sinnbild für dieselben Gattungen stellvertretend und nachfolgend
    - verschiedenartige: Abb. Dichtb. Zeich. Sinnb. für jede der übrigen Gattungen
  - in Hinsicht der Darstellungs*art* (nach der Eigenschaft der Form)
    - gleichartige Glieder: schön, ernst, lebendig u. s. w. für dieselben Darstellungsarten
    - verschiedenartige: schon, ernst, lebendig u. s. w. für entgegengesetzte od. andere Darstellungsarten (z. B. Travestirung, Parodie u. s. w.)
  - in Hinsicht des äussern Darstellungs*mittels* (nach der sinnlichen Wahrnehmbarkeit der Künste)
    - gleichartige Glieder: sichtbar (bildend), hörbar (redend), beides (dramatisch) für dieselben Künste
    - verschiedenartige: Sichtbares f. Hörbares — Hörbares f. Sichtbar. z. B. Gemäldeschilderung — beides (Drama) f. eins von beiden und umgek.
      - inhaltausdrückend
      - sprachausdrückend, d. i. *Schrift*
        - nach der Form
          - Charakterenschrift
          - Bildschrift, d. i. Hieroglyphik
            - phonetische ideographische ideophonetische
        - nach dem Grund
          - willkürl. abb. sinnb. Schrift
        - nach dem Umfang
          - Buchstaben- Sylben- Wort- Schrift
        - nach der Beschaffenheit
          - Laut- Begriff- Schrift
        - nach dem Mittel
          - graph. plast. mim. Schrift

Zu S. 98.

Tafel D.

Mythische Darstellung.

z. B. des Prometheus (s. oben §. 80.)

- begrifflicher Gegenstand (sinnlich oder übersinnlich)
  - Einheit des Begriffs bei Mehrheit der Form (= tautologische Darstellung)
    - nothwendige Formenverbindung = Formenganzheit (organische Form)
      - Dichterbild der Allegorie
    - Zufällige Formenverbindung (= Anreihung der Form)
      - Abbild Beispiel Dichterbild Allegorie
  - Einheit des Begriffs bei Einheit der Form
    - Abbild Beispiel Dichterbild Sinnbild Zeichen
  - [Mehrheit des Begriffs bei Einheit der Form] s. oben
  - Mehrheit des Begriffs bei Mehrheit der Form (= mehrhaltige [begrifflich-fortschreitende] Darstellung)
    - nothwendig verb. Form bei zufällig. (angereiheten) Begriff (d. i. bloss die Form organisch)
      - Dichterbild Sinnbild Allegorie
    - nothwendige Form bei nothwendigem Begriff (d. i. beides organisch)
      - Dichterbild Abbild Allegorie
    - zufällige Form und nothwendiger Begriff (d. i. bloss der Begriff organisch)
      - Dichterbild Sinnbild Zeichen
    - zufällige Form und zufälliger Begriff (d. i. keines von beiden organisch s. beides angereihet)
      - Abbild Dichterbild Allegorie Zeichen
- nicht begriffliche
  - geschichtlich
  - erdichtet

alles dies: in beharrender (ruhender)		geschichtartiger Darstellung
redend	bildend	dramatisch
schön (d. i. künstlerisch dem Zwecke nach)	verschönend (d. i. künstlerisch dem Mittel nach)	unkünstlerisch
unmittelbare Darstellung	mittelbare Darstellung (z. B. Gemäldeschilderung, Travestirung, Hieroglyphe u. s. w.	
Darstellung im engeren Sinne, d. i. Form für empfangenes (vorgestelltes) Objectives gebende Darstellung.	Deutung, d. i. Objectives für eine empfangene Form gebend.	

unserer Aufgabe so ganz fremden Art sind. Denn alle Gattungen und fast alle Arten der Darstellung können *mythisch* werden durch Verbindung mit dem Vorgeschichtlichen und die meisten von ihnen können sogar die Person des *Prometheus*, sei es als Gegenstand oder als Mittel der Darstellung, in sich aufnehmen, wie wir vorläufig in einer Reihe von Beispielen angedeutet haben. Die genaue und feste Unterscheidung der Formen also, der wirklich angewendeten und der möglichen, ist für die wissenschaftliche Behandlung jedes Mythenkreises, auch des unsrigen, unerlässlich. Denn nicht nur gehört das *Warum* und das *Wie* der Darstellung, worauf ihre Gattungen und Arten beruhen, schon an sich zur Erklärung und Beurtheilung des Gegebenen, sondern auch die Frage nach dem *Was*, nach dem Gegenstande, ist damit so genau verbunden, dass oft mit der Erkennung einer gewissen Darstellungsform, z. B. des gläubigen Abbildes oder der freien Dichtung oder des durch hervorspringende Aehnlichkeit der Personification u. s. w. verwandten Sinnbildes sofort auch der Weg zur richtigen Deutung auf einen bestimmten Gegenstand, ja oft die Deutung schon selbst gefunden ist. Auch ist dies der natürliche Gang der Deutung, welche denselben Weg wie die Darstellung, nur rückwärts geht; wie diese nämlich von dem Gegenstande aus durch die Verhältnisse und Eigenschaften der Mittelvorstellung unter Einwirkung zufälliger Umstände fortschreitet zur äusseren Erscheinung, so kehrt die Deutung von dieser durch Erkennung derselben Eigenschaften und Verhältnisse und mit Beachtung derselben Umstände zum Gegenstande zurück. Nur dann, wenn dieser Gegenstand nicht erst durch Deutung zu finden ist, sondern schon anderswoher bekannt ist aus dem hinzukommenden Umstande des Ortes, der Thatsachen und Namen (z. B. bei dem Prometheischen Fackellaufe), erfolgt erst nachher die Erkennung des Verhältnisses zum Object theils überhaupt, theils in der Ansicht des Darstellers, so dass dann die Gattung der Darstellung erst durch Vergleichung der Form und des Objects bestimmt wird. Dies wird genügen, um die Verbindung der von uns gegebenen Uebersicht mit dem Folgenden und die Wichtigkeit jener für dieses anzudeuten.

II. Behandlung der Geschichte mythischer Darstellungen überhaupt und besonders derer des Prometheus.

§. 95. Unsere Aufgabe ist geschichtlich. Wenn also die bisher von uns skizzirte Darstellungslehre wie jede Begriffwissenschaft nur das unter gewissen Bedingungen Mögliche oder Nothwendige zeigt, so soll dagegen die *Geschichte* das Wirkliche geben, nämlich das wirklich Geschehene im Zusammenhange. Also auch unsere Aufgabe hat, wie alle Geschichte, dieses Zwiefache zu leisten, dass sie zeige erstlich, welches die auf Prometheus sich beziehenden, im Alterthum wirklich *geschehenen Darstellungen* ihrer Form und ihrem Inhalte nach sind, zweitens, welches der *Zusammenhang* derselben ist sowohl der Zeitfolge als der ursächlichen Verkettung nach, theils unter einander gegenseitig, theils mit anderen Thatsachen und besonders mit anderen mythischen Darstellungen. Beide Forderungen der Geschichte sind eng verbunden, da der Glaube und Beweis der Wirklichkeit einer Thatsache (z. B. der geschehenen Anwendung oder Deutung eines Bildes auf einen Gegenstand) auf denselben Gründen beruht, aus welchen diese Thatsache auch wirklich geschehen ist. Es ergehen aber an uns diese Forderungen der Geschichte, nämlich dass sowohl die Thatsachen an sich als dass ihr Zusammenhang gegeben werde nicht nur in Hinsicht der *einzelnen* Theile, sondern auch in Hinsicht des *Ganzen* der von uns zu erforschenden und gemäss den Denkmalen und Nachrichten wiederzugebenden Gesammtheit Prometheischer Darstellungen der Griechen und Römer.

Behandlung des Einzelnen.

§. 96. Die Behandlung jedes ein kleineres Ganzes für sich bildenden Theiles unseres Mythus, sei es ein Bildwerk oder ein Gedicht oder ein auf Prometheus angewendetes Begriffganzes, legt uns eine dreifache Pflicht auf, die der Wiedergebung, der Erklärung und der Würdigung. Die *Wiedergebung* besteht theils in der treuen Darstellung des Ueberlieferten, die vor Allem unerlässlich ist als die einzige sichere Grundlage alles Uebrigen, und wir haben dieser Pflicht durch wörtliche *Uebersetzungen* und genau skizzirte *Abbildungen* zu genügen gesucht, theils in der Angabe der damit verbundenen Umstände, wie des

Urhebers, der Zeit und anderer, welche wesentlich sind für die Beurtheilung und Erklärung des Gegebenen. — Die *Würdigung* soll theils Beurtheilung der *Echtheit* sein, theils Schätzung des *Werthes*, d. i. sowohl der Deutlichkeit, Kraft und Schönheit der Form, als der Wichtigkeit und Wahrheit des Inhaltes. Jene besteht in der philologischen Kritik der Stellen und in der antiquarischen der Bildwerke, diese in der ästhetischen Betrachtung der Darstellungen und in der philosophischen Behandlung des Dargestellten. Diese verschiedenen Beurtheilungen aber sind zu abhängig von der Erklärung, als dass sie dieser voranstehen dürften oder ihr ohne lästige Wiederholungen nachfolgen könnten, sie sind vielmehr mit ihr im Einzelnen eng zu verbinden. — Die *Erklärung* aber, der Haupttheil der Aufgabe, ist eine doppelte, theils eine begriffliche, d. i. *Deutung*, Nachweisung des Gegenstandes und des Verhältnisses der Darstellung zum Gegenstande, also auch der Darstellungsgattung und der zu Erkennung derselben nöthigen Unterscheidungen der Darstellungsarten, theils ist sie geschichtliche Erklärung, d. i. *Herleitung*, Nachweisung des Ursprungs der Formen (z. B. der Mythen) und des Inhalts (z. B. der Ideen) und des Entwickelungsganges in ihrer inneren und äusseren Geschichte. Beide Arten der Erklärung sind so wichtig und so schwierig, dass wir vor Allem uns bemühen müssen, die Grundsätze für sie festzustellen.

§. 97. Die *Deutung* des Einzelnen soll möglichst vollständig und sie soll begründet sein. Zur *Vollständigkeit* gehört nicht nur die Anzeigung des *Gegenstandes* (was man oft, obwohl unrichtig, allein unter der Deutung versteht), sondern auch die dazu wesentlichen Bestimmungen der Formen und zwar erstlich der angewendeten *Darstellungsgattungen*, d. i. der Art der Verbindung, welche entweder nur im Geiste des Darstellers (subjectiv) oder nach allgemeiner menschlicher Ansicht (objectiv) zwischen dem Gegenstande und der dafür angewendeten Form statt fand. Denn es ist nicht genug zu wissen, ob z. B. die kluge und kühne Geisteskraft des Menschen der Gegenstand der Hesiodischen Erzählung ist, sondern es ist auch zu unterscheiden, ob diese Erzählung für jenen Begriff als Beispiel oder als Sinnbild gegeben ist; es ist nicht genug, zu finden, dass der Narthexfunke und die Fackel des Prometheus irgend einmal als Bild des Lebens oder des Geistes angewendet worden sind; es

ist noch hinzuzufügen, ob dieses Bild auf dem Grunde der Aehnlichkeit oder auf dem des ursächlichen Zusammenhanges in der Vorstellung des Urhebers oder des Deuters beruht habe, mit andern Worten, ob es zur metaphorischen oder zur metonymischen Darstellungsgattung gehöre. Es sind aber zweitens auch die für die Deutung wesentlichen Bestimmungen der *Darstellungsart* zu geben, theils die inneren (subjectiven), z. B. ob die Orphische Bezeichnung des Kronos als Prometheus und die Nikomachische der Monas, auch als Prometheus, eine mystische d. i. Widerspruchvolles vereinende, zwittergläubige sei oder nicht; theils die äusseren (objectiven) Bestimmungen, ob z. B. die verschiedenen Fabeln von Prometheus bei Hesiod, Aeschylus und Apollodor Mythen sind im engeren Sinne, ob die bei Plato und Aristides organische Allegorien, ob die bei Planudes und Phädrus Parabeln sind: wobei es nicht sowohl auf die Namen, als vielmehr auf die Eigenschaften und Verhältnisse ankommt, welche nicht nur für die Form, sondern auch für Erforschung und Beweis des Inhaltes derselben wesentlich, d. i. nothwendig sind.

§. 98. Die *Deutung* soll aber (und diese Forderung ist noch strenger) eine *begründete* und die Gründe entwickelnde Deutung sein. Diese sollen Gründe nicht des Glaubens, sondern der Erkenntniss sein, mit anderen Worten, es soll unsere Deutung sich nicht auf die *Deutungen Anderer*, sei es *alte* oder *neuere*, sondern auf *Beweise* stützen. Jene insgesammt gehören, wie überall die *Autoritäten*, d. i. die Berufung auf fremde Meinung, nur insofern hieher, als sie zur Prüfung auffordern. Die alten Deutungen sind zwar auch an sich selbst Gegenstand unserer Untersuchung, z. B. die Deutungen bei Sallustius, Cornutus, Proklus, Fulgentius, und die schon in die Dichtungen selbst eingewebten Andeutungen bei Hesiod, Aeschylus, Plato, aber sie sind nur insofern für uns Gegenstand, als sie zugleich selbst Darstellungen sind, d. i. Anwendung einer Form für einen Gegenstand, nämlich umgekehrte, von dem gegebenen Bilde oder Zeichen zu dem Gegenstande angeblich zurückkehrende Darstellungen. Daher sind diese meist dem späteren Alterthum angehörenden Deutungen nicht dahin zu stellen, wo das von ihnen gedeutete mythische Bild steht, sondern dahin, wo sie selbst stehen, z. B. der alte Scholiast und Proklus zu Hesiod sammt den noch zum Alterthum zu ziehenden Tzetzes und Jo-

hannes Diakonus sind von der Hesiodischen Zeit und Ansicht ebensoweit in unserer Behandlung und Anordnung zu trennen, als sie in der Wirklichkeit davon geschieden waren. Als Darstellungen haben sie ihren selbständigen Werth in der Geschichte der Entwickelung oder auch der Entartung des alten Prometheus, aber als Deutungen, d. i. in Bezug auf den wahren Inhalt des von ihnen gedeuteten Bildes, haben sie mehr Trügliches als Belehrendes, wir mögen nun auf die *Absicht* oder die *Ansicht* oder den *Grund* oder endlich den *Inhalt* der Deutungen sehen. Denn ihrer *Absicht* nach sind viele alte Deutungen nicht einmal solche, die den ursprünglichen oder den wirklichen Gegenstand wieder auffinden, sondern solche, die irgend einen möglichen, ihrem Zwecke eben angemessenen Gegenstand dem überlieferten Bilde unterlegen wollen, also nicht einmal *Erklärungsversuche*, sondern blosse *Vergleichungen*, freie Spiele des Witzes und dann meist nur in Form tropischer Anspielungen, z. B. wenn der Prometheische Fackelwettlauf von Plato mit der Fortpflanzung des Lebens von Geschlecht zu Geschlecht, von Philo aber mit der Ueberlieferung der Tugend verglichen, oder, wenn Aesculap als Erneuerer des Lebens, als ein Prometheus voll Schöpferkraft dargestellt wird: allerdings geistreiche Andeutungen, aber ohne Anspruch auf geschichtliche Wahrheit und ebenso ohne Glauben an die Ursprünglichkeit der gegebenen Bedeutung als ohne Absicht, diesen Glauben in Anderen zu erregen. Anderwärts aber ist die *Ansicht* des Deuters keineswegs übereinstimmend mit seiner Absicht, denn die Erklärung einer Darstellung konnte den Zweck der Nachweisung des ursprünglichen Gegenstandes entweder wirklich haben oder ihn bloss heucheln, d. i. sie konnte entweder eine gläubige oder eine ungläubige Erklärung sein, im letzteren Falle also eine absichtliche Umdeutung, z. B. wenn der Menschenbildner Prometheus vielleicht von einem des wahren Sinnes kundigen Priester doch den Athenern im Kerameikos zu Liebe zu einem Thonbildner gemacht wurde. Ferner sind schon die alten Deutungen ihrem *Grunde* nach von verschiedenem Werthe, da dieser bald auf dem Bilde selbst, bald nur auf dem Namen und in beiden Fällen bald auf dem Wesentlichen, bald auf dem Zufälligen des Bildes oder Namens beruht, von welcher letzterwähnten Deutelei, die bald etymologische Verirrung, bald etymologisches Spiel ist, selbst Prometheus und seine Umgebungen unter

den Händen der allegorisirenden Philosophen, besonders der Stoiker und Grammatiker nicht frei blieb, wie wenn aus der ersten und letzten Sylbe des Namens Prometheus die Vorsehung Gottes oder gar der Vorläufer u. dergl. gemacht wird. Endlich dem *Inhalte* nach sind die Deutungen bald dem herrschenden, bald dem ursprünglichen andersher bewiesenen Gegenstande entweder angemessen oder auch davon abschweifend, oft bis zu dem ganz Unwürdigen, sei es im Scherz oder in dem Ernste, der zuweilen aus jenem entsprang, wie wenn der Koch Prometheus bei Aristophanes wirklich dazu gemacht wird bei Hygin; oft auch weit abirrend zu dem ganz Ungleichartigen und Fremden, wie wenn die Abkunft des Prometheus von Japetos und Klymene, seine Anfesselung und der fittichschwingende nagende Adler auf Gesetze und Begebenheiten der Körperwelt bezogen werden. Eben so verschieden ist der Werth der Deutungen des Mittelalters und der neueren Zeit und sie sind nicht nur von der alten, sondern auch von unserer eigenen Ansicht des geschichtlich wahren Inhalts jeder Darstellung um so genauer zu trennen, da auch sie gleich den alten Deutungen vielmehr selbst nur als Darstellungen anzusehen sind, die nicht das Ursprüngliche, sondern das Gleichartige, das dem Deuter oder seiner Zeit Eigenthümliche ausdrücken und nicht nur seinen mythologischen, sondern auch seinen philosophischen Standpunkt in der jedesmaligen Ansicht des überlieferten Bildes abspiegeln.

§. 99. Also nicht auf Autoritäten, auch nicht auf denen der alten Erklärer, sondern auf *Beweisen* soll die Deutung beruhen. Diese bestehen theils in *inneren* Gründen, theils in *äusseren*. Jene werden aus der überlieferten Darstellung, diese aus den Nebenumständen des Ortes, der Zeit und überhaupt der äusseren Geschichte geschöpft. Also erstlich die *innere*, zuverlässigere Begründung zu gewinnen, müssen wir die Prometheischen Darstellungen selbst und zwar sowohl *einzeln*, jede für sich, als mehrere oder alle in ihrer *Verbindung* betrachten. Denn es ist von der einen Seite die unbefangene, unabhängige Prüfung der einzelnen, ein kleineres Ganzes für sich bildenden Theile unseres Mythenkreises (wie jedes grössern zusammengesetzten Gegenstandes), von der andern Seite aber die Vergleichung und geschichtliche Verknüpfung der verschiedenen Bilder oder Begriffe, kurz es ist die Trennung und die Vereinigung des gegebenen Stoffs, was gegenseitig sich bestimmend und mässi-

gend der Behandlung den richtigen *mittleren* Weg vorzeichnet, eben so weit entfernt von Zerreissung des eigenschaftlich oder ursächlich Verbundenen als von gewaltsamer Verbindung des durch Natur oder Geschichte Getrennten. — Selbst in jener voranzustellenden unabhängigen Betrachtung der *einzelnen* mythischen Bilder und der darauf bezogenen Begriffe sind die Gründe unserer Ansicht zuerst in den *Theilen*, d. i. in den Worten und Zügen des Bildes und in den oft schon ursprünglich (wie bei Hesiod) eingewebten begrifflichen Andeutungen, sodann aber auch in dem *Ganzen* und in dem *Geiste* jeder Darstellung zu prüfen, zumal wenn es ein wahres, d. i. einheitvolles (organisches) Ganzes ist, wie die Platonische und Aristidische Allegorie oder das Kunstwerk eines Aeschylus. An diese selbständige Betrachtung der Formen und Begriffe, welche ein Ganzes für sich bilden, schliesst sich zweitens ihre *Verbindung*, d. i. die Untersuchung des Verhältnisses zu den übrigen Gliedern dieses oder anderer Mythenkreise an, um sowohl die Ansicht des Einzelnen zu berichtigen, als die Umfassung des Ganzen möglich zu machen, und zwar theils vermittelst der *Vergleichung*, welche das eigenschaftliche Verhältniss, theils durch *geschichtliche Entwickelung*, welche das ursächliche Verhältniss der verschiedenen mythischen Darstellungen und die darin enthaltenen inneren Gründe ihrer Deutung erforscht. In beider Hinsicht wichtig ist vornehmlich die Beziehung auf andere *Griechische* demselben oder ähnlichen Kreisen angehörige Bilder und Ideenreihen, dann aber, und wäre es auch nur um des Gegensatzes der Eigenschaften und um der Ablehnung des Einflusses willen, die nöthige Berücksichtigung des *Nichtgriechischen.*

§. 100. Was erstlich die *Vergleichung* betrifft, so liegt ihr grösserer Nutzen in der Nachweisung des oft verkannten Unterschieds, als der von selbst hervorspringenden Aehnlichkeit, wie zwischen Hephäst und Prometheus. Doch hat allerdings auch die Berufung auf das Aehnliche seinen Nutzen für die Deutung, nur darf sie nicht mehr sein wollen als eben nur Aehnlichkeitsschluss (Analogie), folglich im günstigsten Falle doch nur Beweis der Wahrscheinlichkeit. Zwar die einfache Vergleichung genügt dazu nicht, da der Schluss, dass zwei Wesen, die eine Eigenschaft gemein haben, darum auch irgend eine andere oder wohl sogar alle Eigenschaften gemein haben müssen, offenbar falsch ist, z. B. wenn Prometheus wegen des

Zündrohrs und der Fackel sofort sich das Eigenthum und das Wesen des fackelschwingenden Dionysos anmassen wollte, oder wenn wegen des ihm mit Kronos bei Hesiod gemeinsamen Beinamens des Windungsinnenden (*ἀγκυλομήτης*) er darum schon in derselben Zeit zum Vater des Zeus würde. Aber die mehrfache durchgeführte Vergleichung (die *Induction*) hat allerdings auch hier Beweiskraft, nämlich für die Wahrscheinlichkeit theils der Bilder und Zeichen, theils ihrer Deutungen, weil aus jener vollständigern *Analogie* doch die Geneigtheit der Alten hervorgeht, gewisse Begriffe und Bilder und überhaupt gewisse Vorstellungen mit einander zu verbinden, es mochte dies nun auf einer natürlichen Richtung des Griechischen und des menschlichen Geistes oder auf blosser Nachahmung und Gewohnheit beruhen. Es findet aber diese Schlussart für die Eigenschaften mythischer Personen (wie aller andern Subjecte) auf *zweierlei Art* statt, entweder so, dass aus einer *Reihe* gemeinsamer Eigenschaften auf die Gemeinsamkeit einer anderen Eigenschaft, oder so, dass aus einer Reihe ähnlicher Subjecte auf die Aehnlichkeit eines andern Subjects geschlossen wird. Im ersteren Falle erkennen wir, dass zwei Wesen, welche viel Eigenschaften, viel Begriffe und Bezeichnungen gemein haben, auch um so leichter noch ausser jenen irgend etwas Anderes gemein haben können, wie z. B. das Gemeinsame, Geistige, Künstlerische, was Hephäst und Prometheus haben in ihrer Benutzung des Feuers, Verknüpfung mit den Kabeiren, Geburtshülfe des mit Pallas schwangeren Zeushauptes, uns zu der Vermuthung veranlasst, dass auch der Angriff auf die Keuschheit derselben Göttin und zwar in gleichem Sinne, nämlich in geistigem, künstlerischem, beiden werde gemeinsam sein, und wie Phoroneus und Prometheus, beide Grossväter der Stammführer, jener des Pelasgus, dieser des Hellen, und beide Geber des Feuers, gegenseitig ihre Deutung auf Culturanfang und politischen Verein jedes der beiden Stämme bestätigen. Die andere Art der Induction besteht darin, dass man ein Bild oder einen Begriff, der einer Reihe von Wesen Einer Gattung gemeinsam ist, eben darum auch einem anderen Wesen derselben Gattung mit Wahrscheinlichkeit zuschreiben darf, z. B. wenn die Schmiede bald zunftweis, bald einzeln bei den Persern, Tartaren, Germanen, wie bei den Urgriechen die Idaei Dactyli und die hammerführenden Kabeiren alle ausser dieser Kunst auch die Eigen-

schaft umfassender, geheimer und mächtiger, Cultur und Staaten gründender Weisheit gemeinsam besitzen, so wird daraus auch auf Prometheus und Phoroneus der Schluss zu machen sein, dass sie zugleich Feuerbringer und Stammväter wegen derselben Begriffverbindung wie jene waren, nämlich wegen der Wichtigkeit der Metallbearbeitung. Beide Arten der durchgeführten Vergleichung, sowohl jene, wo Zweie Vieles, als diese, wo Viele Eines gemein haben, sind doch sehr trüglich, und es ist uns dabei die dreifache Gefahr zu vermeiden, erstlich, dass wir nicht durch die Vergleichung verführt irgend etwas Einzelnes von dem Aehnlichen auf unsern Gegenstand vorschnell übertragen und z. B. den Hammer des Hephäst und der Kabeiren sofort dem Prometheus beilegen; zweitens, dass wir noch weniger *mehrere* oder *alle* Eigenschaften des Einen um einer oder einiger gemeinsamen willen auch dem andern zuschreiben, z. B. nicht darum, weil Typhoeus und Tityus auch von Zeus gefesselte Götterfeinde und Letzterer auch vom fressenden Geier gequält ist, sämmtliche Fabeln und selbst die unstreitig physische Bedeutung derselben auch dem Prometheus zutheilen; endlich, dass wir am allerwenigsten uns zu einer Verschmelzung der Wesen selbst verirren vermöge eines offenbaren oder versteckten mystischen Schlusses, dergleichen folgender wäre: dass, weil Prometheus die Monas und die Monas Hermaphrodit ist (nach dem Neupythagoreer Nikomachus), folglich auch Prometheus Hermaphrodit ist. Denn wir dürfen weder durch solche Syllogismen die mystischen Zweieinigkeiten der Alten vervielfältigen, noch dürfen wir verkennen, dass sie bloss auf einzelnen Eigenschaften beruhen, nämlich hier der göttlichen Einheit, Weisheit und Selbstgenügsamkeit, die je zweien oder mehreren solcher mythischen und mathematisch symbolischen Personificationen gemeinsam sind. — Eben so wenig sicher wie auf die Form und auf die Deutung ist der Schluss aus der Aehnlichkeit auch auf den geschichtlichen Zusammenhang.

§. 101. Neben der Vergleichung nämlich ist die andere wichtigere Verbindung des Gegebenen die ursächliche oder *geschichtliche*, und zwar die Abhängigkeit der einzelnen mythischen Darstellung nicht von äusseren Umständen (davon nachher), sondern die innere Abhängigkeit entweder von dem *Ganzen* unseres Mythenkreises oder von *einzelnen* älteren *Theilen* des-

selben, welche die späteren erzeugten, oder von *Theilen anderer Griechischer Mythenkreise.* Diese drei Wege des inneren Entwickelungsganges sind für uns eben soviel Quellen der Gründe für die Deutung der überlieferten Formen, sowie überhaupt für ihre richtige Ansicht. — Erstlich also, der Schluss aus dem *Ganzen* auf das Einzelne ist auch für uns wichtig, obwohl grosser Beschränkung bedürftig. Denn es ist klar, dass ein sogenannter Mythenkreis, d. i. eine Gesammtheit mythischer Darstellungen, wenn sie in verschiedenen Zeiten, Orten und Umständen entstanden sind, kein vollkommenes, einheitvolles (organisches) Ganzes bilden. Denn eine allseitige Wechselwirkung findet hier so wenig als in allem Geschichtlichen statt, da nicht nur das Aeltere von Späterem und das Gleichzeitig-Getrennte von einander unabhängig ist, sondern grossentheils auch das Spätere vom Früheren. Es sind aber in dieser Hinsicht die Mythenkreise von doppelter Art: sie sind entweder innerlich, d. i. durch den Gegenstand, oder äusserlich, d. i. durch die Form verbundene Ganze, sei es, dass die Theile selbst aus Einem Object, z. B. Einer Idee, oder aus Einer Form, z. B. Einem Bilde hervorgegangen sind, oder erst später dadurch verknüpft wurden. Denn wo die Einheit in Beiden zugleich liegt, ist doch Eines von Beiden, das Innere oder das Aeussere, das Vorherrschende. Auch ist keine dieser beiden Einheiten in irgend einem Mythenkreise vollkommen, sondern bloss der Hauptgegenstand (z. B. ein Naturwesen oder ein Begriff), oder bloss die Hauptform (z. B. eine mythische Person, wie die des Herakles, oder eine Begebenheit) ist das Band, welches allein oder doch meistens die Theile zusammenhält. Unser Mythenkreis gehört zur ersteren Gattung, zu der der *inneren* Einheit. Denn es ist nicht bloss die Form, nämlich die Person des Prometheus, sondern auch der Gegenstand, und mehr noch dieser als jener, nämlich es ist der Grundbegriff, wodurch das Mannichfaltige nicht nur verknüpft, sondern schon erzeugt worden, und woraus die sämmtlichen Zweige theils wie aus der Wurzel hervorwuchsen, theils als eingesenkte Pfropfreiser Nahrung sogen, d. i. entsprechende Bedeutung und Form gewannen und mit dem Stamme zu Einem wurden.

§. 102. Es aber, wie oben bei der Vergleichung, so hier bei der geschichtlichen Einheit ebensowohl das Zuwenig als das Zuviel der Anerkennung und Benutzung zu vermeiden.

Wir dürfen also erstlich dem Grundbegriffe der Vorbedachtsamkeit mit seinen verschiedenen Nebenbestimmungen und Anwendungen, der aus dem Namen und aus vielen Bildern und Deutungen hervortritt, *nicht zu wenig* Raum geben. In ihm, dem unverkennbaren Hauptinhalte, liegt die Einheit unseres Mythenkreises, nicht bloss in der Form, in der Person des Prometheus, und eben diese Person ist Eine und selbst von den alten Systematikern nicht in mehrere Prometheusse gespalten, wie die Person des Hercules in mehrere Herculesse, und so viele Andere, vielleicht eben darum, weil in jenem der begriffliche Inhalt und dessen Einheit deutlicher als anderswo erkannt wurde. Wenn nun dieses, dass jener Begriff wirklich gleichsam der Mittelpunkt ist, von wo die eigenthümlichen Zweige unserer Mythe ausgegangen und woran fremde, ihr eingeimpfte, sich angeschlossen haben, zuerst nach sorgfältiger Prüfung aus unzweifelhaften Gründen sich bestätigt hat, so dürfen wir in zweifelhaften Fällen nicht ohne dringenden Grund davon abschweifen. Was unmittelbar daraus hervorgehen konnte, dürfen wir nicht mittelbar davon ableiten durch einen Umweg, wie wenn man die Bildnerei und Töpferkunst des Prometheus aus der Gabe des dem Metallarbeiter und Thonbildner dienenden Feuers erklären wollte, da doch das Bilden und das Feueranzünden neben einander stehen können als unmittelbare Wirkungen und Bezeichnungen des Prometheischen Erfindungsgeistes, oder wie wenn man z. B. die Schöpferkraft des Prometheus aus der Lebenskraft des physischen oder des mystischen geistigen Feuers entstehen liesse, den Besitz des Feuers aber aus der menschlichen Klugheit, da doch der einfachere wahrscheinliche Gang der des geraden Weges ist (nämlich von dem Prometheischen Geiste unmittelbar zum Schaffen). Noch weniger dürfen wir, was sich unmittelbar oder mittelbar aus dem Grundbegriffe natürlich ergiebt, auf ganz Fremdartiges beziehen, wie wenn z. B. die genealogische Herkunft oder die Fesselung und periodische Lebernagung des Prometheus aus tellurischen und kosmischen Dingen unmittelbar, nicht aber vermittelst des Geistigen erklärt würde, was nicht bloss ein Umweg wäre, wie der vorher erwähnte, sondern ein Abweg, eine Missdeutung nach Art der alten Sophisten- und Scholiastenverirrungen, meist daraus entspringend, dass man einzelne Theile der Form, Bei-

namen und Bilder einzeln und vom Ganzen abgerissen betrachtete und so das Zufällige mit dem Wesentlichen verwechselte.

§. 103. Zweitens aber ist dieser inneren Einheit unseres Mythenkreises auch nicht *Zuviel* einzuräumen und nie zu vergessen, wie weit sie entfernt ist von der allseitigen und innigen Uebereinstimmung und Verknüpfung eines organischen Ganzen, sei es ein wissenschaftliches oder ein künstlerisches. Nur wenige einzelne Theile unseres Mythenkreises bilden, jeder für sich, solche organische Darstellungen, wie wir sie oben unterschieden haben im Gegensatz der nur angereiheten Zusammensetzungen. Was selbst einzelne Darstellungen so selten vermochten, was schon Hesiod, der einflussreichste Vorgänger vieler Dichter und Deuter, nicht geleistet hatte, nämlich die Entwickelung eines Ganzen von vollkommener Einheit ohne Lücken, ohne Wiederholung, ohne fremde Beimischungen: wie sollte diese in der Gesammtheit der Darstellungen unseres oder irgend eines ähnlichen Mythenkreises, ich will nicht sagen erreicht, wie sollte nur das Streben und die Annäherung dazu sich darin zeigen können? Im Gegentheile finden wir in dem Gange unseres Mythus theils Sprünge und Lücken der Begriffe und Form, ohne Spuren verloren gegangener Mittelglieder, theils finden wir Wiederholungen entweder eines Begriffs durch mehrere Beinamen und Bilder, gleichwie vermöge einer Art von Metempsychose das Geistige durch mehrere Körperformen hindurchgehend, oder eines Bildes, eines Wortes, für verschiedene Begriffe sich wiederholend; theils endlich finden wir auch ganz heterogene dem Grundinhalte und der Grundform des Ganzen widersprechende Beimischungen, worauf die Alten dadurch kamen, dass sie Nebenbegriffe und einzelne Bilder zu neuen Begriffen und neuen Formen umbildeten, z. B. den Schöpfer Prometheus aus dem Töpfer. So ist z. B. die Beimischung der Thierseelen und die Hineinknetung der Thränen in das Lehmgebild der Menschen nicht unmittelbar aus dem Geiste des Prometheus, nämlich von seiner titanischen und epimethischen Seite betrachtet, also aus seinem überklugen und übermüthigen Streben, und eben so wenig ist die Bildnerei und Töpferkunst des Prometheus aus seiner Erfindsamkeit entsprungen. Wer jene mittelbaren und zufälligen Abstammungen der Begriffe und Bilder in unmittelbare und wesentliche verwandeln und jene Wiederholungen durch willkürliche Unterscheidung, jene Lücken durch

eigene Ergänzung bemänteln wollte, der würde vielleicht einen sinnreich und harmonisch in seinen Theilen verbundenen, aber grossentheils neuen eignen Prometheus schaffen, nicht (was unsere Aufgabe ist) den alten geschichtlich wiedergeben.

§. 104. Was wir eben bemerkt haben über die geschichtliche Erklärung einzelner Theile unseres Mythenkreises aus dem Ganzen, d. i. aus der Grundidee desselben, bietet uns zugleich, wie die gegebenen Beispiele zeigen, mehrere Warnungen und Gesetze dar für die beiden anderen Wege der Herleitung einzelner Bilder und Begriffe, nämlich entweder *von anderen Theilen unseres Mythenkreises* oder auch von Theilen *anderer Mythenkreise*. Ersteres geschieht, wenn man z. B. die Fabeln und Deutungen des sittlichen Prometheus von denen des intellectuellen und die seiner göttlichen, kosmischen Natur von denen seiner menschlichen Natur herleitet; Letzteres geschieht, wenn man z. B. einige Mythen des Prometheus für ursprüngliches Eigenthum des Hephäst und für hineingetragen aus diesem in jenen, nicht umgekehrt aus jenem in diesen, ansieht oder wenn man einige seiner Deutungen für Theile eines ihm eigentlich fremden Ideenkreises, z. B. des stoischen oder neuplatonischen Systems erklärt. Für beide Wege der geschichtlichen Erklärung aus dem Einzelnen ist das wichtig, was wir in Bezug auf die Erklärung aus dem Ganzen unsrer Mythe bemerkten, nämlich, dass aus dem Grundbegriffe zwar alles das, aber auch nur das unmittelbar abgeleitet werde, was sich daraus in Formen und Begriffen natürlich ergiebt, so lange nicht ein besonderer Grund etwas Anderes gebietet. Hieraus folgt, dass im Allgemeinen und bei dem Mangel anderer Entscheidungsgründe anzunehmen ist, dass die mittelbaren Erzeugnisse jener *Grundidee* von den unmittelbaren und so überall, was ihr *entfernter* liegt, von dem, was ihr *näher* ist, ausgegangen sei. Diese Regel kann uns vor den drei möglichen Fehlern sichern, dass wir zwei aus Einer Wurzel stammende neben einander stehende Theile nicht einander unterordnen, dann dass wir zwei einander untergeordnete Theile nicht neben einander stellen, als ob sie aus Einer Wurzel stammten, endlich dass wir diese von einander abhängigen Theile in der wahren Ordnung und nicht in umgedrehter Folge aus einander ableiten. Es ist aber jener innere ursächliche Entwickelungsgang der Mythe verschieden und grossentheils *unabhängig von der Zeitfolge*. Denn

oft liegt der ursprünglichen Idee und Form eines Mythus und namentlich auch der des Prometheus eine ältere Vorstellung entfernter und eine viel jüngere liegt jenem Ursprünglichen ihrem Wesen und Grunde nach näher, entweder weil jene der Grundidee und der Urform des Prometheus näher liegenden Glieder mit den Bildwerken und Gedichten früherer Zeit verloren gegangen und nur in ihren späteren Wiederholungen uns erhalten sind, oder weil wirklich das höhere Alterthum ohne Darstellung jener Mittelglieder sogleich zu dem Entfernteren sprang, von wo erst die späteren Bildner und Deuter zu jenen zurückkehrten.

§. 105. Was aber die Erklärung der auf Prometheus sich beziehenden Bilder und Begriffe aus dem *Nichtgriechischen* betrifft, also die vergleichende und herleitende Verknüpfung mit orientalischen, Aegyptischen, ja wohl Germanischen und anderen Völkerideen, Namen, Sinnbildern und Dichtungen, so wird durch die bisher angedeuteten Grundsätze diese Berücksichtigung des Fremden schon in bestimmte enge Grenzen eingeschränkt. Ohne unserer Untersuchung über die ausländischen Einflüsse vorzugreifen, dürfen wir doch als anerkannt voraussetzen, dass der Mythus des Prometheus in den meisten, wichtigsten und sichersten Theilen seiner Ueberlieferung nicht nur wegen der Heimath seiner Darsteller und Deuter, sondern auch vermöge seiner Form in Sprache und Bilde Griechisch ist, denn zu dem Griechischen rechnen wir auch das davon abhängige Römische. Der Nutzen der Aehnlichkeit nichtgriechischer Darstellungen mit denen des Prometheus wird sich also auf gewisse allgemein menschliche Richtungen des Vorstellungsvermögens, besonders des dichtenden und bildenden, und auf die daraus für unsern Gegenstand sich ergebenden allgemeinen, daher weder bestimmten noch sicheren Schlüsse beschränken; der Nutzen der geschichtlichen Ableitung vom Fremden aber besteht nur darin, die Anlässe zu zeigen, welche die Griechen vom Auslande hernahmen zu örtlichen Bestimmungen (wie denen des Kaukasus und des Parapamisus) oder zu deutelnden Beziehungen auf das Ausländische, wozu noch der allgemeinere, nur mittelbar auf Prometheus wirkende orientalische Einfluss auf griechische Vorstellungen, besonders auf Sinnbildnerei und Symboldeutung, hinzukommt. Der grössere Nutzen aber so-

wohl der Vergleichung als der Frage nach dem ursachlichen Zusammenhang liegt in der Abweisung des Fremden, nämlich der nur scheinbaren Aehnlichkeit und Einwirkung desselben.

§. 106. Wie die *inneren* Gründe der Deutung auf der Vergleichung des Wesentlichen nnd auf der inneren Geschichte der Mythen beruhen, so die *äusseren* Gründe auf der Wahrnehmung der einflussreichen Umstände und auf der äusseren Geschichte. Denn diese steht mit jener in einer Wechselwirkung, welche eben so wichtig war für die Entstehung nnd Bildung, als sie nun nützlich ist für die Erkennung und den Beweis der verschiedenen Formen und Gegenstände unseres Mythenkreises. Die *äusseren* Umstände sind diejenigen, welche für die Darstellung selbst unwesentlich sind und nicht zu den oben von uns aufgeführten Bedingungen ihrer Gattungen und Arten gehören, folglich ausserhalb der Darstellung liegen. Dies sind entweder die *ursächlichen* äusseren Verhältnisse, d. i. die Bedingungen des entfernteren Grundes und Zweckes, oder es sind die Verhältnisse des *Ortes* oder die der *Zeit*. In diesen drei Bestimmungen sind die übrigen für Form und Inhalt der Darstellung wichtigen äusseren Umstände mit enthalten. — Die erste derselben, nämlich die *ursächliche Bestimmung*, ist also hier nur die des äusseren, des entfernteren Grundes und Zwekkes im Gegensatz des oben von uns unterschiedenen für die Darstellung wesentlichen allgemeinen oder besonderen Zweckes und Grundes. Jene äusseren Bedingungen sind ihrem *Umfange* und ihrer *Beschaffenheit* nach verschieden. Die Beschaffenheit der Umstände aber hängt selbst vorzüglich von dem *Umfange* des äusseren Grundes und Zweckes ab, nämlich von der Zahl, also von der *Allheit* oder *beschränkten Vielheit* oder *Einzelheit* der Darsteller und Empfänger. Also ihrem Umfange nach ist die Darstellung und Deutung entweder eine *öffentliche*, einem Staate oder Volke gemeinsame — so mythische Darstellungen des Volksglaubens und der Staatsreligion, z. B. in dem Fackellaufe der Prometheen, — oder eine *geheime*, einem *geschlossenen* Vereine angehörige Darstellung und Deutung — so die mysteriösen, esoterisch religiösen, z. B. die Legende und vielleicht die dramatische Darstellung des Kabeiräischen Prometheus, des Gastfreundes der Demeter — oder endlich eine ihrem Zwecke und Grunde nach nicht gemeinsame,

sondern von dem Einzelnen und für den Einzelnen gegebene, eigene und freie Darstellungen und Deutungen, welches Inhaltes und welcher Form sie immer sein mögen, religiös oder profan, geschichtlich, dichterisch oder philosophisch. Zu dieser Gattung gehören, wie wir finden werden, fast alle Theile unseres Prometheus als Erzeugnisse des geistigen Einzellebens, nicht der gesellschaftlichen, politischen oder mysteriösen Satzung. — Der *Beschaffenheit* nach sind die äusseren Bedingungen natürlich so unendlich mannichfaltig, als unendlich vielerlei Umstände es giebt, welche Darstellung bewirken und die Wahl ihres Gegenstandes sowohl als ihrer Form bestimmen können, es sei nun, dass dieselben in Eigenschaften oder Verhältnissen oder Begebenheiten entweder der Darsteller oder der Empfänger oder der Dinge, die auf sie einwirken, enthalten sind. Durch die Wahrnehmung dieser äusseren Bedingungen, derer des Umfanges und der Beschaffenheit, wird die äussere Geschichte, wie jedes Gegenstandes, so unseres Prometheus, verbunden mit der oben geforderten inneren Geschichte, eine ursächlich entwikkelte *(pragmatische)* Geschichte. Es gehört aber dazu zweitens die Bestimmung des *Ortes*, soweit sie möglich ist, also die wahre und die vermeinte Heimath und Wanderung, z. B. des Prometheus, sei es des Volksglaubens und Volksgebrauchs oder Geheimdienstes oder der Vorstellungen und Bildungen Einzelner. Noch wichtiger aber für die Geschichte ist die dritte äussere Bestimmung, nämlich die der *Zeit*, welche nicht nur für den einzelnen Theil, sondern mehr noch für des Ganzen Behandlung und Anordnung wesentlich ist.

Ordnung und Behandlung des Ganzen.

§. 107. Unsere Aufgabe ist die äussere und innere Geschichte des Prometheus, wie er in den Darstellungen und Deutungen der Alten erscheint, zu geben. Diese Aufgabe fordert einen solchen Gang unserer Untersuchung, dass zugleich mit der Zeitfolge die inneren Verbindungen der verschiedenen Ideen und Formen unseres Mythenkreises hervortreten. Dies kann nur die Anordnung leisten, welche im Ganzen der Zeit, im Einzelnen aber der Natur des Stoffes folgt, also die *chronographisch-systematische* Methode. Diese legt die Abtheilung der Zeiträume zum Grunde und stellt in jedem Zeitraume das Ver-

wandte der Formen und der Gegenstände nach ihrer eigenschaftlichen und ursächlichen Verbindung zusammen. Es fragt sich also erstlich, wie jene *Zeitabschnitte* zu bestimmen, zweitens wie diese *innere wissenschaftliche Ordnung* damit zu vereinen ist.

§. 108. Von der Auffindung der wahren *Zeiträume*, welche zugleich die Stufen des Entwickelungsganges unseres Mythus sind, hängt die Darstellung und Behandlung des Ganzen und des Einzelnen grossentheils ab. Günstige Umstände hierbei sind erstlich, dass unser Mythus von uralter vorhesiodischer Zeit an *alle Zeiten des Alterthums* bis herab in die christliche Zeit durchwandelt hat, ferner dass die *innere Geschichte* mit der *äusseren* wie überall, besonders bei den Griechen, so für Prometheus Hand in Hand geht (z. B. in den Einflüssen der Hellenischen Stammerhebung, der Pontischen Colonien, der Züge Alexanders); endlich vorzüglich, dass die Geschichte des Prometheus mehr als eines anderen einzelnen Mythus ein Bild des *Ganges der gesammten Mythologie*, ja der *Griechischen Culturgeschichte* überhaupt darstellt. Denn Prometheus als Repräsentant nicht nur der Menschheit, sondern vornehmlich der Griechischen Humanität und Geistesbildung, spiegelt gleichsam die innere Geschichte der Hellenen, den Anfang, Fortgang und Verfall nicht nur der redenden und bildenden Künste als der Mittel der Darstellung (wie bei allen Mythen), auch nicht nur die Geschichte der Philosopheme und Dichtungen über die Natur, die irdische und die überirdische, welcher Art ja die Gegenstände der Darstellung oder der Deutung auch vieler anderer Mythen sind, sondern vorzüglich hier die Geschichte des menschlichen Geistes als des besonderen Gegenstandes der Prometheusmythen, also der Entwickelung des geistigen, zunächst des denkkräftigen, vorbedachtvollen, sowohl thätigen und erfindungsreichen als beschaulichen, dann aber auch des sittlichen Lebens, wie diese Entwickelung theils in der Wirklichkeit, theils in den späteren Vorstellungen der Denker und Dichter vor sich ging. Daher hat auch die äussere, namentlich die *politische Geschichte des Hellenischen Alterthums* nicht nur jenen eigenthümlichen, unmittelbaren Einfluss auf Prometheus in den besonders auf ihn wirkenden Umständen, sondern auch den allgemeineren, *mittelbaren* Einfluss vermöge der von

ihr abhängigen Mythengeschichte und der Culturgeschichte überhaupt. Denn durch den Gang der äusseren Begebenheiten des Griechischen Volkes und des ganzen Alterthums werden ja auch die Wege und Wendepunkte, die Epochen seines inneren Lebens und die Wechsel des Zeitgeistes bestimmt, sowohl überhaupt, als in den Schulen und einzelnen Zweigen der Philosophie, Poesie und Kunst, von denen wir stäts andere und andere Abdrücke und Wiederscheine in dem Mythenkreise des Prometheus erkennen werden.

§. 109. Die Geschichte unseres Mythus, wie aller Mythen, zerfällt erstlich in *zwei Perioden*, die der *Dichtung* und die der *Deutung*, welche beide zusammengenommen das ganze Griechische und Römische Alterthum, ja wegen der fortdauernden Mythenbehandlung gewissermassen alle Zeiten umfassen. Die erstere ist die Zeit des Schaffens der Griechischen Mythenwelt und auch unseres Mythus, die andere ist die Zeit der Betrachtung und Benutzung, sowie der Umgestaltung in Nebendingen. Die Grenze zwischen beiden bildet der Uebergang von der sinnlichen, *dichterischen* zu der höheren, denkkräftigen (intellectuellen) Geistesbildung der Griechen, wo für die mythische Poesie die Logographie eintrat nnd wo die zum Selbstbewusstsein erwachte, zur Deutlichkeit und Gründlichkeit des Denkens gereifte Philosophie sich unter Anderem auch der Mythen als Gegenstände ihrer Betrachtung und als Formen ihrer eigenen Darstellungen bemächtigte. Es ist dieser Wendepunkt die auch für die äussere Geschichte Epoche machende, hier nicht zu scharf abzuschneidende Zeit um 500 vor Christus. Vorher schuf man Bilder, besonders mythische, d. i. ihrer Form nach urgeschichtliche Bilder meist für Begriffe; nun suchte und entwickelte man die Begriffe für die überlieferten Bilder, sei es in erklärender, den alten und ursprünglichen Inhalt suchender, oder in frei anwendender Deutung der gegebenen Formen. Doch in jeder Zeit dichtete und deutete man; auch für die Prometheusmythen verband sich stäts Philosophie mit Poesie, indem jene dieser voranging oder nachfolgte. Denn auch Hesiod ist Philosoph, auch Plato und selbst die Stoiker und Neuplatoniker sind Dichter. Wir haben also in jenen zwei Zeiträumen nicht einen vollkommenen Gegensatz, sondern nur einen Wechsel des *Vorherrschenden*, daher wir die erstere Zeit die *poetisch*

philosophische, die zweite die *philosophisch poetische* nennen könnten.

§. 110. Jeder dieser beiden Zeiträume zerfällt in mehrere Zeitabschnitte. Was der natürliche durch die Geschichte bezeugte Gang des menschlichen Geistes und besonders der Gang der Griechischen Geistesbildung, namentlich in Hinsicht auf die Stufen der Mythenbehandlung, überall zeigt und daher auch für Prometheus vermuthen lässt, das findet sich in seiner Geschichte bestätigt. Denn wenn wir hier voraus nur zum Zwecke der Eintheilung den Stufengang unseres Mythus in jedem Zeitraume überschauen, indem wir von zufälligen Abweichungen im Einzelnen absehen und die vorherrschende Eigenthümlichkeit jeder einzelnen Stufe der Dichtung und Deutung festhalten, so berechtigt uns schon dieser Ueberblick, in jedem der zwei erwähnten Zeiträume eine einfach darstellende oder lehrende *(didaktische)*, eine fabelnde oder geschichtartig dichtende *(mythische)* und eine schwärmende oder widerspruchvereinigungssüchtige *(mystische)* Zeit zu unterscheiden. Erstlich in der Zeit der Dichtung, d. i. in dem ersteren der zwei von uns angenommenen Zeiträume war dies der natürliche Gang, besonders für einen Mythus wie der des Prometheus ist. Man ging, wie überall, von der Wiedergebung oder der Bezeichnung des Gegenstandes, so hier von der Versinnlichung des Begriffs und einfachen *Philosophems* aus durch Begriffbelebung (Personification) und schmucklose sinnbildliche Handlung (*in vorhesiodischer Zeit*, vor 900 v. Chr.); man schritt fort zu verzierender und verbindender, eposartiger Ausbildung *(in der Hesiodischen Poesie*, um 900 bis 700.); man kehrte endlich zu dem Bedeutsamen zurück und verfiel durch Vereinigung des Verschiedenartigen, durch Verwechselung des Poetischen mit dem Philosophischen, durch Verschmelzung der Begriffe und der Formen in die zwar reichere aber dunklere Behandlung des Mysticismus *(in der Zeit der älteren Orphiker*, um 700 — 500 v. Chr.). So wurden die Ideen und Symbole des Prometheus in dem ersten Abschnitte hauptsächlich erfunden, in dem zweiten ausgeschmückt, in dem dritten sinnvoll bereichert und geheimnissvoll erhöhet.

§. 111. Nachdem so die Bildung des Mythus im Wesentlichen vollendet war, begann in dem zweiten Zeitraume, in dem der Deutung, gleichwie im Kreislaufe der Gang durch dieselben

Stufen von vorn. Nach dem Aufgange des Lichtes der Philosophie ging von dieser aus ein *philosophischer* Geist der Mythenbehandlung, durch welchen die vorher zum Theil nur geahndeten Ideen nun in deutlicher Entwickelung und in schöner Uebereinstimmung des Geistigen und des Sinnlichen hervortraten, sei es, dass jene Ideen mit ihren Bildern poetischen Zwecken dienten, wie in der Tragödie, oder dass sie selbst Zweck waren, wie in der philosophischen Allegorie, welche beide von demselben Geiste hoher intellectueller und künstlerischer Ausbildung durchdrungen waren, der jetzt unsern Mythus auf seinen Gipfel erhob *(in Aeschylischer und Platonischer Zeit*, um 500 bis 300 v. Chr.); man fiel, unvermögend auf solcher Höhe sich zu behaupten, in die Aeusserlichkeit geschichtlicher Deutelei, sammelnder Sagenschreibung, dichterischer Nebenverzierung des Mythus in der Zeit der alten Alexandriner, des Ister, Apollodorus, Apollonius von Rhodus (300 v. Chr. bis 100 v. Chr.); endlich zurückstrebend zu dem Geistigen und Uebersinnlichen, das man in unserem und anderen Mythen nie ganz aus den Augen verloren hatte, verirrte man sich abermals zu dem jener Aeusserlichkeit entgegengesetzten Extrem, nämlich zur überweisen, allumfassenden Anschauung des Mysticismus, welcher befördert wurde durch die Verschmelzung und den Wechsel der Religionen (in der Zeit der späteren Alexandriner, der Neupythagoreer und Neuplatoniker, zumal der jüngern, des Plotinus, des Proklus, in der heidnisch-christlichen Zeit, von 100 v. Chr. bis um 500 n. Chr.). Also auch in diesem zweiten, die andere Hälfte des Alterthums umfassenden Zeitraume wurde Prometheus durch den wechselnden Gang der herrschenden Deutungen mehr als der dichterischen Fortbildung erst vornehmlich ein philosophisches, dann ein historisch poetisches, endlich ein mystisches Wesen.

§. 112. Nur als Anhang dürfen wir einen *dritten* Zeitraum hinzufügen, welcher ausserhalb der Grenzen unserer Aufgabe liegt, ausser insofern er zur Vergleichung dient, nämlich den der ganzen *neueren*, der *christlichen Zeit* in Bezug auf die Behandlung des Prometheus. Wenn der erste Zeitraum der dichtende, der zweite ein mehr *deutender* als dichtender war, so ist dieser dritte fast nur ein deutender, weil sich die neuere Zeit noch weit seltener anmasst, den Mythus selbst

umzubilden, da hingegen die Deutung in dem Ideenkreise der neuen christlichen Zeit ein neues Feld und weiten Spielraum fand. Unverkennbar aber scheint uns, und auch hier keineswegs zufällig, sondern auf demselben Grunde wie in den beiden Zeiträumen des Alterthums beruhend, der abermals sich wiederholende Gang von der begrifflichen zu der geschichtlich dichterischen und von dieser zu der überschwenglichen Ansicht sowohl anderer Mythen als des unsrigen. Denn Prometheus war erst Gegenstand der christlichen Philosophie in den Deutungen der Kirchenväter Tertullianus, Lactantius, Johannes Diakonus und Anderer; dann vermehrte er den Stoff der nichts als Geschichte und Fabeln sehenden Mythensammlerei; endlich in der neuesten Zeit fiel er in die Hand der aus Verschmelzung und Verwirrung der Philosophie und Poesie gebornen Mystik, d. i. der widerspruchvereinigungssüchtigen Afterweisheit.

§. 113. In jedem dieser drei Zeiträume, in dem der Dichtung, dem der alten Deutung und dem der neuen Behandlung der Mythen drückt sich das Philosophische, das Poetische, das Mystische anders ab. Denn diese verschiedenen Richtungen der einzelnen Zeitabschnitte können sich nur so wiederholen, wie sie von dem Geiste des ganzen Zeitraums bestimmt werden. Wenn in der ersten Zeit die schöpferische Einbildungskraft, in der zweiten die antike Verstandesbildung, endlich in der dritten christlichen Zeit, besonders in Bezug auf Religion, Poesie und Kunst das Gemüth vorherrscht, so wird diese Eigenthümlichkeit jeder Periode auch in der Mythenbehandlung der einzelnen Stufen wieder erkannt werden und die Philosophie der vorhesiodischen, der Platonischen, der christlichen Zeit werden sich auch in Hinsicht der Mythen gegenseitig ungefähr eben so verhalten wie die Hesiodische, die Alexandrinische, die moderne Poesie und Logographie, und wie die neuorphische, die neuplatonische und die neueste Mystik sich zu einander verhalten, nämlich ebenso wie die in jeder Periode vorherrschenden Geistesrichtungen, die der Phantasie, der Denkkraft und des Gemüthes. Auch Prometheus trägt, wie wir finden werden, auf jeder der von uns angedeuteten einzelnen Stufen seiner Bildung und Deutung zugleich das Gepräge des ganzen Zeitraums.

§. 114. Es kam hier darauf an, eine Uebersicht zu ge-

ben, welche ebensoweit entfernt von ängstlich geschichtlicher Verfolgung des Einzelnen, als von willkürlich künstlicher Anordnung des Ganzen, das *Wesentliche* und Wahre des Ganges darstellte, welchen unser Mythus als ein Bild der menschlichen, namentlich der Griechischen Cultur nahm und den daher unsere Behandlung nehmen soll. Nur durch die Hervorhebung des Eigenthümlichen jeder grösseren und kleineren Stufe wird Licht gebracht in die Geschichte des Mythus. Dieses Eigenthümliche jeder Zeit aber ist das im Ganzen in ihr besonders *Herrschende*, obwohl dasselbe in den Ueberlieferungen der einzelnen Zeiten weder vollständig und lückenlos, noch rein und ungemischt sich darstellt. Daher muss unsere Behandlung eine solche sein, dass dadurch die *Lücken* ergänzt und das *Fremdartige* jeder Zeit abgesondert, die Ordnung aber eine solche, dass die *Zeitfolge* des Ganzen festgehalten, die des Einzelnen und Unwesentlichen aber untergeordnet werde, ohne sich streng an die Richtschnur zu binden, welche die Zeitfolge der Autoren darbietet. — Die *Lücken*, welche nicht einem Sprunge im Bildungsgange, sondern dem Verluste der Schriften und Denkmale zuzuschreiben sind, wie wir oben gesehen haben, sind durch Schlüsse zu ersetzen aus dem inneren Zusammenhange der Begriffe und der Bilder des Mythus, und wir vermögen so z. B. den Mangel vorhesiodischer Ueberlieferung und die Klarheit der nachhesiodischen voräschylischen Zeit zu ergänzen. Was aber das jeder Zeit beigemischte ihrem Geiste *Fremdartige* betrifft, so werden wir hier wiederum vorsichtig zwischen den Klippen des Zuviel und des Zuwenig durchzuschiffen haben, so dass wir weder um des Ganzen, d. i. um des allgemeinen Charakters jeder Periode willen das abweichende Einzelne verkennen, noch bei Festhaltung des Einzelnen den Geist und das Ganze jeder Zeitstufe verlieren. So wird sich zeigen, dass zwar in jedem Zeitraume gedichtet und gedeutet und in jedem Abschnitte eine begriffliche, eine fabelnde, eine im Dunkel schwelgende Mythenbehandlung hie und da statt fand, dass aber doch das Eigenthümliche der Zeit vorherrschte.

§. 115. Das jedem Zeitraume und Zeitabschnitte beigemischte ihm *Fremdartige* hat seinen Grund theils in den allmäligen *Uebergängen*, d. i. in den Nachwirkungen der vorhergehenden und in den Vorbereitungen der folgenden Zeit, theils in

den gleichzeitigen durch Gegenwirkung erzeugten *Gegensätzen*, theils in der *Willkür* einzelner Darsteller und Deuter. Jene *Uebergänge* vorzüglich sind es, welche uns verbieten, die Grenzen der Zeitabtheilung zu scharf zu ziehen; denn nicht bloss an den Grenzen und Uebergangspunkten, sondern auch in weiterer Ausdehnung findet ein gegenseitiges Ineinandergreifen der Zeiträume sowohl als der Zeitabschnitte statt. Prometheus zeigt schon in der ersten mehr dichtenden als deutenden Periode doch zugleich ein mehr und mehr sich regendes Streben zu begrifflichen Umdeutungen, und umgedreht zeigt er in dem zweiten wissenschaftlichen Zeitraume manche Nachblüthe der mythischen Schöpferkraft älterer Zeit. Auch christliche Deutungen unseres Mythus und diese nicht nur bei den Bekennern und Vorkämpfern des Christenthums, wie Tertullian, Clemens Alex. u. A., sondern gewissermassen auch bei den heidnischen Deutern eines der christlichen Glaubens- und Sittenlehre verwandten übersinnlicheren Geistes beginnen lange vor dem Ende des Griechisch-Römischen Heidenthums und hingegen die späteren diesem noch angehörigen profanen Sammler und Erklärer der Mythen reichen weit herab diesseit jener Grenze durch das Zeitalter der Byzantinischen Gelehrsamkeit bis in die neueren Zeiten. Dieselbe Verbindung findet auch zwischen den einzelnen Zeitabschnitten statt. So vernehmen wir in der Aeschylisch-Platonischen Zeit zugleich den Nachhall Orphischer Mystik (so einige wenigstens mittelbar auf Prometheus einwirkende Vorstellungen im Timäos und Kratylos) und die Vorklänge Alexandrinischer Sagenwebung (so nicht nur die älteren logographischen Sammler und Ordner, wie Pherecydes, sondern auch die mythenverknüpfenden Tragiker). Also die Uebergänge vorzüglich sind es, was unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt und wir haben diese zwar vorzüglich auf den Grenzen und Wendepunkten, also in dem ersten und letzten Zeitabschnitte der Perioden, doch auch anderwerts in den verschiedenen Berührungspunkten des bald der Zeit voraus eilenden, bald in das Frühere zurückspringenden Geistes. — Ausser den Uebergängen, die ihren Grund in den Nachwirkungen und Vorwirkungen der verschiedenen Zeiten haben, ist es auch der gleichzeitige von selbst sich bildende Gegensatz, welcher jedem Zeitalter Fremdartiges beimischt. Vermöge der natür-

lichen Gegenwirkung geschah es, dass man in derselben Zeit und wohl an demselben Orte von Prometheus gläubig erzählte oder tiefsinnig deutete und doch auch dichterisch spielte und komisch spottete, indem das menschliche Gemüth und namentlich das des sinnlich geistigen Griechen stäts geneigt war, für den Zwang des Ernsten und des Heiligen sich schadlos zu halten durch die Freiheit des Scherzes und diese hinwiederum zu beschränken und zu adeln durch den Gegensatz jener, wie z. B. das Lachen der Mysterien und das Satyrspiel der tragischen Tetralogie. — Endlich ist die *Willkür* und die zufällige Vorstellungsart der Urheber und Ueberlieferer eine reiche Quelle der Abweichungen von dem allgemeinen Gange der Zeiten wie in der Geschichte aller Wissenschaft und Kunst so besonders in der Mythologie, wo der Freiheit des Geistes unter Einfluss mannichfaltiger äusserer Umstände ein grosses Feld eröffnet war theils für Umbildung oder Umdeutung, theils für blosse Wiederholung des Aelteren und Aeltesten, theils für eigene Erfindungen. — Die Gründe der Unregelmässigkeiten im Einzelnen erkannt zu haben wird uns nützlich sein, um davon das jedem Zeitraume Wesentliche und ihm vorzugweis Eigenthümliche zu unterscheiden.

§. 116. Für die Ordnung und Eintheilung, welche wir beobachten sollen, ergiebt sich aus dem, was wir bemerkt, dass wir im Ganzen genau den Stufen und Schritten der Zeit folgen müssen, zumal da von diesem Gange der inneren Geschichte des Mythus manche sonst unsichere Zeitbestimmung abhängt, dass wir aber im Einzelnen uns nicht ängstlich an die Grenzen der Abschnitte und an das Alter der Ueberlieferer binden müssen. Um Lücken auszufüllen, um Aehnlichkeiten und geschichtliche Einwirkungen entweder zu zeigen oder beide abzuweisen, werden wir in jedem Zeitabschnitte veranlasst werden, bald vorauszugreifen in das Künftige, bald zurückzugehen in das Vergangene. Dieses Letztere ist das Wichtigere und Fruchtbarere. Denn in der Geschichte der Mythen wie in allen Dingen, wo nicht eine planmässige Folge von Mitteln und Zwecken, sondern nur eine Reihe von Ursachen und Wirkungen erscheint und betrachtet wird, findet das Gegenwärtige die Erklärung seines Grundes nur in dem Vergangenen, wozu selbst die gleichzeitigen Umstände gehören, insofern sie als Ur-

sachen ihrer Wirkung vorangehen mussten. Dabei finden zwei Fälle statt, entweder es bedarf keines Zurückgehens, sondern nur eines dem Gange der Zeit folgenden Vortrags, nämlich da, wo die Geschichte des Gegenstandes eine einfache ist, eine aus sich selbst sich entwickelnde, hier also die des Prometheus insofern als seine Bilder und Begriffe sich aus ihm selbst *herausbildeten* und keine ausserhalb seiner Geschichte liegende Herleitung erfordern; oder es bedarf des Zurückgehens und Nachholens, nämlich in der zusammengesetzten, das Fremde, wie es sich vom Hauptgegenstande unabhängig entwickelt hat, in sich aufnehmenden Geschichte, also auch in der Geschichte des Prometheus, sofern er die fremden und besonders die anderen Mythenkreisen angehörigen Bilder und Begriffe sich angeeignet und in sich *hineingebildet* hat, z. B. die dem Hephästos ursprünglich angehörenden Bilder von der Schöpfung des Körpers, nämlich der Pandora, aus Lehm, von der Hilfe bei der Pallas Geburt aus des Zeus Scheitel und von dem Angriff auf die Keuschheit der Pallas. Prometheus, wie andere gehaltvolle Mythen, gleicht einem Strome, der theils die eigenen Gewässer in mancherlei Windungen und Theilungen fortführt, theils durch Einströmung der Nebenflüsse anschwillt. Also gleichwie in den Schilderungen eines grossen Flussgebietes und wie in der Geschichte eines allmälig aus vielen Völkerschaften zusammengesetzten Staates, so ist auch in der Geschichte unseres Mythus von der Einmündung der Nebenströme an, wo es nöthig scheint, zu der Quelle derselben hinaufzusteigen, mit anderen Worten, es ist der Ursprung und die Entwickelung der dem Prometheus ursprünglich fremden Begriffe und Bilder an dem Orte und in der Zeit, wo sie in ihn aufgenommen wurden, theils umständlicher, theils nur andeutend aus der Vergangenheit nachzuholen, nämlich bloss in dem Falle und in dem Masse, als dieses nicht nur vereinbar ist mit der Einheit unserer Aufgabe, sondern nothwendig und wesentlich zur Lösung derselben, nämlich zur Darstellung und Erklärung des Prometheus selbst.

§. 117. Nächst der Unterscheidung der Zeiten ist die zweite Frage die nach dem Gange, der in jedem einzelnen Zeitabschnitt zu beobachten ist. Wir bemerkten schon oben, dass die Ordnung eine *chronographisch-systematische* sein müsse, welche im Ganzen zwar der Zeit, im Einzelnen aber

der Natur des Stoffes folge. Es kann aber nicht der Stoff aller Art, sondern nur das dem Prometheus Wesentliche und ihm Eigenthümliche als Grund der Anordnung dienen. Dies ist aber weder das Zufällige seiner äusseren Geschichte, noch ist es die Form des Mythus in den verschiedenen Darstellungsarten und Künsten, sondern es ist der in dem Prometheus vorherrschende begriffliche Inhalt. Dieser bezieht sich, wie schon bei einem vorläufigen, um der Eintheilung willen das Ganze umfassenden Ueberblicke sich offenbart, erstlich und hauptsächlich auf den denkenden, dann auf den sittlichen Menschen, endlich auch auf die Gottheit; und dieses ist, wie die natürliche Ordnung, so auch die wirklich in der Geschichte des Prometheus und zwar in jedem Zeitabschnitt erst dunkeler und roher, dann mehr und mehr hell und entwickelt wiederkehrende innere Ordnung der erwähnten drei Seiten des höheren, vernünftig geistigen, Prometheischen Lebens. So zerfällt die Behandlung jedes Zeitabschnitts in drei Theile, so dass in dem ersten die menschlich denkkräftige (*anthropologisch-intellectuelle*), im zweiten die menschlich sittliche (*anthropologisch-moralische*), in dem dritten die übermenschlich geistige, göttliche (die *metaphysische*, *theologische*) Seite des Prometheus behandelt und also die Ideen nach ihrem inneren Zusammenhange dargestellt, die verschiedenen Darstellungsarten, Bilder und Zeichen aber denselben untergeordnet werden. — Zwar trifft diese Eintheilung mehr als Ein Einwurf, erstlich dass sie auf der Voraussetzung des begrifflichen Inhalts beruhe, der doch erst zu erweisen sei; ferner der Einwurf, dass sie eben diesen begrifflichen Inhalt als das Wesentliche und Wichtigste darstelle, da doch für manche Theile des Mythus der Gegenstand und Zweck ein anderer war, nämlich für die hie und da durchschimmernde geschichtliche Sage irgend ein uraltes Ereigniss und für die rein dichterischen und künstlerischen Darstellungen das Schöne der Form und seine Wirkung; endlich der Nachtheil, dass durch jene Unterordnung der einzelnen Ideen, Namen, Sinnbilder und Dichtungen unter die drei Hauptgattungen begrifflicher Gegenstände nicht nur die gleichartigen Formen unseres Mythenkreises zerstreut, sondern leicht auch jedes künstlerische oder wissenschaftliche Ganze von mehrseitiger begrifflicher Bedeutsamkeit, wie die Tragödien des Aeschylus, die Bilderkreise der Sarkophagreliefs und die Philosopheme des

Proklus zerrissen würde. Aber diese Nachtheile werden theils durch eine richtige Behandlung vermieden, theils durch die Vortheile unserer Anordnung überwogen. Denn diese hindert uns nicht, das Unerwiesene und Zufällige überall von dem Bewährten und Wesentlichen zu unterscheiden; auch gestattet sie uns das Gleichartige der Formen, also der Bilder und Namen, sowie der äusseren Umstände, theils in wissenschaftlicher Uebersicht in den Einleitungen (wie wir schon gethan haben), theils in alphabetischem Inhaltsverzeichniss zusammenzustellen und hier nun umgedreht die einzelnen Bezeichnungen durch ihre verschiedenen Gegenstände, z. B. jedes Sinnbild durch seine Begriffe, wie vorher diese durch jene, gleichsam geschichtlich durchzuführen; endlich vergönnt, ja gebietet unsere Anordnung, das Ganze der wissenschaftlichen Systeme und der Kunstwerke nicht nur nicht zu zerstückeln, sondern, was ohnedies nothwendig ist, wegen der engen dann obwaltenden Verbindung der Begriffe und der Formen sowohl unter sich als beider gegenseitig, sie vielmehr als das, was sie sind, als Ganze, ungetrennt darzustellen und zwar an dem Orte, wo sie vermöge der darin vorherrschenden Ideen hingehören; so findet z.B. bei dem Intellectuellen das System des Proklus, bei dem Moralischen die Tragödie des Aeschylus, bei dem Metaphysischen die Bilderreihe der Sarkophage jedes in seiner Zeit die ihm zukommende Stelle. Endlich wird jede andere Rücksicht dadurch überwogen, dass die begriffliche Anordnung die einzig mögliche wissenschaftliche und dabei dem Wesen und der inneren Geschichte des Prometheus angemessene ist.

§. 118. Durch diese Vereinigung des chronologischen Ganges im Ganzen und des philosophischen im Einzelnen, überall aber durch geschichtliche Erforschung und Darstellung des Wahren oder Wahrscheinlichen mit seinen Gründen hoffen wir soviel uns möglich die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, zu lösen, nämlich dass Prometheus in einer deutlichen und begründeten Darstellung der äusseren und inneren Geschichte seiner Entwickelung, von der einfachen und sinnlich beschränkten ersten Idee und Form an stufenweis fortschreitend bis zu grossem vielgestaltigen Reichthum und zu hoher übersinnlicher Bedeutung erscheine und zugleich in sich ein Bild des Ganges der allgemeineren nicht nur mythischen, sondern überhaupt der Helle-

nischen, ja der menschlichen Bildung darstelle. Möge Prometheus (den schon Winckelmann als Führer auf wissenschaftlichem Felde erkor und empfahl) auch uns hold sein und vor unseren Augen dieselbe irdische und überirdische Bahn, welche das Griechische Volk ihn, seinen Schutzgeist, einst durchlaufen sah, noch einmal durchwandern!

Prometheus.

Erster Zeitraum.

Zeit der Dichtung bis um das Jahr 500 *v. Chr.*

Erster Zeitabschnitt.

Zeit der einfachen Begriffversinnlichung bis um das Jahr 1000 *v. Chr.*

§. 1. Gemäss der oben gegebenen Uebersicht des Ganges der griechischen Mythengeschichte, welche zugleich auf der einen Seite die Stufen der griechischen Geistesbildung überhaupt, auf der andern die Wege und Fortschritte der Entwickelung unseres Mythus besonders darstellt, unterscheiden wir die erstere Hälfte des gesammten griechischen Alterthums als die *Zeit vorherrschender Dichtung* im Gegensatz der zweiten Hälfte, als der *Zeit der Deutung*, beide getrennt durch jenen Wendepunkt der griechischen Cultur, *das sechste Jahrhundert* vor Christus, wo statt des Dichtens und des Glaubens das Denken und das Deuten das Uebergewicht gewann. — Wir unterscheiden ferner zufolge derselben Uebersicht in jenem Zeitraume wie in dem andern erstlich den Zeitabschnitt der einfachen Begriffversinnlichung, dann den der freien dichterischen, endlich den der Begriff und Dichtung verschmelzenden Darstellung, mit andern Worten, den vorhomerischen, den homerischhesiodischen, den nachhesiodischen Zeitabschnitt, deren erster die Zeit der Mythenentstehung bis um das J. 1000., der zweite die der Verbindung und Ausschmückung bis um das J. 800 v. Chr., der dritte endlich die der sinnlich geistigen Steigerung, Ausdehnung und Mischung der Mythen überhaupt und namentlich des Prometheus umfasst. Dabei verkennen wir weder die Verschiedenheit der gleichzeitigen Behandlungsarten, noch die Unbestimmtheit der Zeitgrenzen, sondern wir halten uns, wie wir schon oben angedeutet haben, an die am meisten hervortretenden Eigenthümlichkeiten

und an die wahrscheinlichsten Bestimmungen der Uebergangspunkte.

§. 2. Dem uns obliegenden Beweise der Richtigkeit dieser Abtheilung sowie unserer ganzen Untersuchung ist vor Allem eine sichere Grundlage zu geben. Darum stellen wir die ältesten Urkunden der Mythen des Prometheus voran und zwar in der überlieferten Form, obwohl diese als hesiodische Dichtung erst dem zweiten Abschnitte angehört. Aber selbst dieses, dass es eine erste vorhesiodische Zeit für Prometheus gab, also dass wir jenseit dieser Urkunden die Entstehung und ersten Fortschritte des Mythus suchen müssen, ist eben nur aus ihnen zu erweisen. Diese Untersuchung über das vorhesiodische Alter des Prometheus und die Frage nach seiner wahrscheinlichen Heimath werden das erste allgemeinere Capitel füllen, dem unserem oben angedeuteten Plane gemäss in diesem, wie in allen andern Zeitabschnitten, das Einzelne in drei Capiteln folgen soll nach dem dreifachen erweislichen oder muthmasslichen Inhalte der Prometheusmythen, sofern sie sich theils auf den *denkenden*, theils auf den *sittlichen* Menschen, theils auf die *Gottheit* beziehen.

Erstes Capitel.

Aelteste Urkunden. Vorhesiodisches Alter. Heimath des Prometheus.

§. 3. Die erhaltenen ältesten Denkmale des Prometheus sind die Episoden der Theogonie und der Tagwerke des Hesiod, die jenen Mythenkreis darstellen. Wir geben beide in wörtlicher Uebersetzung ohne Zusätze oder Weglassungen, indem wir das Einzelne unseren Erörterungen dieses und mehr noch des folgenden hesiodischen Zeitabschnittes vorbehalten.

Hesiods Theogonie V. 507 *flgg.*

Aber Japetos führt' Okeanos Tochter die schöne
Klymene heim als Braut und bestieg das gemeinsame Lager.
Diese gebar ihm Atlas den Sohn des gewaltigen Muthes,
Sie Menötios auch hochragenden Ruhms und Prometheus,
Schlau, vielfältigen Raths, und mit thörigem Sinn Epimetheus,
Welcher ein Unheil ward den strebenden Männern von Anfang,
Weil er zuerst das Weib, des Zeus jungfräuliches Trugbild,

Aufnahm. Aber den Frevler Menötios sandte der Herrscher
Zeus in des Erebos Nacht von flammendem Blitze getroffen
Wegen des Uebermuths und der ungezügelten Hoffart.
Atlas trägt den Himmel den weiten dem Zwange gehorchend
Fern an der Erde Saum vor den singenden Hesperiden,
Stehend, mit Haupteskraft und mit unermüdlichen Händen;
Solches Loos ertheilt' ihm Zeus klugwaltenden Rathes.
Unauflöslich nun band er den ränkerfüllten Prometheus
Tief in der Säule Mitt' einschlagend die drückende Fessel.
Ihm auch sendete Zeus den fittichbreitenden Adler,
Der die Leber ihm frass die unsterbliche; aber es wuchs ihm
Nachts, was des Tages gezehrt der fittichbreitende Vogel,
Welchen der tapfere Sohn Alkmene's, der lieblichen Jungfrau,
Herakles erlegt' und das Weh das bittere wandte
Von des Japetos Sohn und ihn erlöste von Unmuth
Nicht entgegen dem Willen des Zeus des olympischen Herrschers,
Dass des Herakles Ruhm des Thebä entsprossenen höher
Stiege noch als vorher auf der allernährenden Erde.
Solches bedenkend gab er dem Sohne dem hohen die Ehre;
Zürnend zwar, doch zähmte den Groll er, den er zuvor trug,
Weil er des mächtigen Zeus Rathschluss versucht im Wettstreit.
Denn da der Götter Recht und der sterblichen Menschen im Streit
war
In Mekone, sodann mit vorbedächtigem Sinne
Theilt einen grossen Stier er, Kronions Seele zu täuschen.
Hieher legt er das Fleisch und das Eingeweid' in dem Fette
Wohlverhüllt von der Haut und bedeckt mit dem Magen des Stieres,
Anderen Theiles nun legt er des Stieres weisses Gebein hin
Ordnend mit künstlichem Trug, im glänzenden Fett' es verbergend.
Drauf sprach ihn anredend der Vater der Götter und Menschen:
Sohn des Japetos hoch vor allen Gewaltigen ragend,
Freund, wie hast du das Mahl ungleich doch getheilet mit Vorgunst?
Also schalt ihn Zeus des unsterblichen Rathes Erfinder.
Ihm antwortete drauf der Windungsinner Prometheus
Heimlich lächelnd und nicht vergass er des künstlichen Truges:
Zeus, erhabener, grösster der ewiglebenden Götter,
Wähle von Beidem, was dir das Verlangen im Herzen gebietet.
Sprach's trugsinnend; doch Zeus des unsterblichen Rathes Erfinder
Wusst' es, und nicht misskannt' er den Trug, und Böses im Herzen
Sann er den sterblichen Menschen, das auch vollenden er sollte

Weg mit beiden Händen nun hob er die gleissende Hülle,
Und er ergrimmt' im Geist und die Gall' erfüllte die Brust ihm,
Als er das weisse Gebein des Stiers und den künstlichen Trug sah.
Seitdem pflegen die Stämm' auf Erden den ewigen Göttern
Weisses Gebein zn brennen auf weihrauchduftendem Altar.
Dann tief seufzend zu ihm sprach Zeus der Wolkenversammler:
Japetos Sohn, vor Allen des klugen Rathes Erfinder,
Freund, so hast du noch nicht der trüglichen Künste vergessen.
Also im Zorn sprach Zeus des unsterblichen Rathes Erfinder.
Seitdem stäts hinfort des Betrugs im Herzen gedenkend
Gab er nun nimmer die Kraft rastlosen Feuers dem armen
Sterblichen Menschengeschlecht, das rings die Erde bewohnet.
Aber es täuschte den Zeus Japetos Sprössling der schöne
Stehlend der rastlos waltenden Gluth fernschimmernden Lichtstrahl
Heimlich in hohlem Rohr, und es ward von Neuem verwundet
Zeus des Donnerers Herz und von Zorn ihm der Busen geschwellet,
Als er bei Sterblichen sah den Strahl fernschimmernden Feuers,
Und er bereitete schnell für das Feuer ein Uebel den Menschen.
Erde knetend zusammen der hinkende Gott der gepries'ne
Schuf einer sittigen Jungfrau Bild nach dem Willen Kronions,
Aber sie gürtet' und schmückt' Athene strahlenden Auges
Schön mit Silbergewand; den hauptabfliessenden Schleier
Hielt mit der Hand sie den künstlichgewebten ein Wunder zu schauen;
Rings dann legte den Schmuck der neumblüheten Halme,
Lieblicher Blumen Kränz', um die Stirn' ihr Pallas Athene,
Rings auch fügte sie ihr um das Haupt die goldene Krone,
Welche er selbst geschmiedet der hinkende Gott, der gepries'ne,
Wohl mit der Hand verzierend dem Vater Zeus zu Gefallen.
Vieles daran war künstlich gebildet, ein Wunder zu schauen,
Ungethüme so viel das Festland nährt und die Meerfluth.
Solcher bildet er viele daran, umstrahlet von Schönheit
Wunderbar, ein Bild des stimmerfülleten Lebens.
Jener nun, als er bereitet ein schönes Uebel, ein Scheingut,
Führte sie vor, wo die Anderen waren, die Götter und Menschen,
Glänzend im Schmuck Athene's der strahlenäugigen Göttin.
Staunen ergriff die Götter zugleich und die sterblichen Menschen,
Als sie sahen den Trug, den argen, der Menschen Bezwinger.
Denn aus jener entspross das Geschlecht der sterblichen Weiber,
Ihr entspross das Verderben, und Schaaren der Weiber nun wohnen

Unheilbringend umher, der sterblichen Männer Genossen,
Schmachtender Armuth feind, befreundet der üppigen Hoffart.

u. s. w. Hierzu der Schluss (Vers 613 flgg.):

So lässt nimmer der Rath des Zeus sich besiegen noch täuschen.
Auch des Japetos Sohn der Leidsbwender Prometheus
Wusste nicht zu entfliehn dem schweren Zorn', und gewaltsam
Hält den Listigen auch die mächtige Fessel gefangen.

§. 4. *Hesiods Tagwerke, Vers* 40 *flgg.*

Thoren, sie wissen es nicht, wie das Halb' viel mehr denn dss Ganz' ist,
Wie Asphodill und Malv' auch wird zum grössesten Labsal,
Denn es halten die Götter verborgen die Güter den Menschen,
Leicht sonst würdest du gnug an einem Tage gewinnen,
Dass für ein Jahr du hättest, ob fern du auch bliebest der Arbeit.
Schnell dann hingest du über den Rauch des Heerdes das Steuer,
Müssig schwände der Stiere Verdienst und der duldsamen Mäuler.
Aber Zeus verbarg die Güter zürnenden Herzens,
Weil ihn listig getäuscht der Windungsinner Prometheus.
Drum beschloss er im Zorn' den Sterblichen bittere Leiden,
Barg das Feuer nun auch; doch Japetos Sprössling der schöne
Stahl für die Menschen es wieder von Zeus dem Walter des Rathes
Heimlich in hohlem Rohr, des Donnerers Blicke vermeidend.
Drauf im Zorne zu ihm sprach Zeus der Wolkenversammler:
Japetos Sohn, vor Allen des klugen Rathes Erfinder,
Zwar dich freuet, dass Zeus du getäuscht und das Feuer entwendet,
Doch dir selbst ein bitteres Weh und den künftigen Männern.
Ihnen nun will für das Feuer ein Uebel ich senden, das Alle
Freudig empfahen, mit Lieb' umfassend das eigne Verderben.
Sprach's und laut auflachte der Vater der Götter und Menschen.
Drauf dem Hephästos gebot er, dem Trefflichen, schleunig zu mengen
Erde mit Wasser und drein des Menschen Stimme zu legen
Sammt der Kraft, und es sollt' einer himmlischen Göttin von Antlitz
Gleichen der Jungfrau Bild der lieblichen; aber Athenen
Hiess er Künste sie lehren und zierliche Werke des Webstuhls;
Hiess Aphroditen der goldnen das Haupt ihr umgiessen mit Liebreiz,
Mit des Verlangens Weh und mit gliedernagender Sehnsucht.
Ihr ein dreistes Gemüth und heimlichen Wandel zu geben
Trug er dem Hermes auf, dem waltenden Argoswürger.

Sprach's, und jene gehorchten dem Herrscher Zeus, dem Kroniden.
Schnell aus Erde nun knetend der hinkende Gott, der gepries'ne,
Schuf einer sittigen Jungfrau Bild nach dem Willen Kronions.
Aber sie gürtet' und schmückt' Athene strahlenden Auges,
Rings auch legten die Chariten ihr und Peitho die hehre
Goldener Reifen Zier um die Glieder, und rings mit des Lenzes
Blumengewinden umwebt' sie die Hand schönlockiger Horen.
Ihr dann legt' in den Busen der waltende Argoswürger
Lug und schmeichelnde Red' und Listen heimlichen Wandels
Nach dem Beschlusse des Zeus des Donnerers; tönende Stimm' auch
Gab ihr der Götterbot' und nannte das Weib Allgabe,
Weil ihr Alle, soviel' in olympischen Wohnungen hausen,
Gaben gegeben zum Weh der rastlos strebenden Männer.
Als er bereitet den Trug, den argen, der Menschen Bezwinger,
An Epimetheus schickt' nun den Argoswürger der Vater
Flugs mit der Gabe der Götter, den eilenden, und Epimetheus
Achtete nicht, was ihm rieth Prometheus, nimmer Geschenke
Anzunehmen von Zeus dem Olympier, sondern zurück sie
Wieder zu senden, dass nicht sie ein Uebel den Sterblichen würden.
Aber er nahm es, und als er es hatt', erkannt' er das Uebel;
Denn es lebten zuvor auf Erden die Stämme der Menschen
Jeglichem Uebel fern und fern mühvoller Beschwerde,
Lastenden Seuchen auch, die die Loose bringen des Todes:
Schnell ja altern vom Schmerze gebeugt die sterblichen Menschen.
Aber das Weib vom Gefäss abhebend den mächtigen Deckel
Streuet' es aus und schuf den Sterblichen bitteren Kummer.
Einzig blieb in dem Hause dem wohlverwahrten die Hoffnung
Drinnen weilend am Rand' des Gefässes; aber hinaus nicht
Flog sie, da jene zuvor liess fallen den Deckel des Fasses.
Jene nun schweifen umher, zehntausend Plagen der Menschen.
Voll ist der Uebel das Land und voll der Uebel die Meerfluth,
Aber die Seuchen nah'n den Menschen des Nachts und des Tages
Ungeladen von selbst, den Sterblichen Wehe zu bringen,
Schweigend, da ihnen die Sprache geraubt Zeus waltende Vorsicht.

---

§. 5. Diese hesiodischen Lieder von Prometheus sind in der uns überlieferten Gestalt das uns Gegebene, von dem aus als dem ersten *festen Punkte* wir entweder bloss vorwerts oder auch rückwerts gehen müssen; letzteres nur dann, wenn Hesiod

nicht selbst Erfinder weder des Ganzen noch alles Einzelnen und namentlich, wenn er nicht Erzeuger des Prometheus selbst, seiner Persönlichkeit und seines Wesens ist. Ob er dieses sei, dies also ist die zuerst zu beantwortende Frage. Von ihrer Bejahung oder Verneinung hängt es ab, nicht nur ob der ganze vorhesiodische Zeitraum abzuschneiden oder zum Theil von uns zu durchwandeln ist, sondern auch, welchen Weg wir in beiden Fällen zu gehen haben. Die Hauptfrage nämlich, *ob Prometheus vorhesiodisch ist*, zerfällt in drei andere Fragen: *erstlich*, ob die hesiodischen Dichtungen von Prometheus eine auf einmal und *aus dem Ganzen* geschaffene oder eine theilweis allmälig entstandene, *angereihete* Darstellung sind. Wenn jenes der Fall wäre, so würde unsere Aufgabe sich auf die Nachweisung der begrifflichen und künstlerischen Einheit dieses Ganzen beschränken. Wenn im Gegentheile das Gegebene nicht als ein aus Einem Gusse geschaffenes Werk erscheint, so ist dann die *zweite* Frage, ob nicht doch *Hesiod* die Stoffe und Theile *alle einzeln* selbst gedichtet und das Eigene nachher zu einem, wenn auch lockeren Ganzen verbunden habe? In diesem Falle hätten wir die Geschichte der Bildung unseres Mythus, aber nur des hesiodischen Ganges in der Erfindung des Einzelnen und der Zusammendichtung des Ganzen zu geben. Ist aber auch dieses unwahrscheinlich und ist vielmehr etwas Vorhesiodisches anzuerkennen, so ist die *dritte* Frage, ob vielleicht nur die zufällig in unsern Mythus aufgenommenen Bestandtheile oder ob *Prometheus selbst* mit seinem Namen und mit einer ihm wesentlichen Eigenschaft und Handlung zu jenen älteren Ueberlieferungen gehört? Ist letzteres der Fall, so liegt uns ob, die vorhesiodische Geschichte der Entstehung und Entwickelung des Mythus von einem entfernteren Anfangspunkte her soviel möglich zu erforschen.

§. 6. Erstlich also: Ist die Gesammtheit der vorstehenden Dichtungen von Prometheus sowohl in der Theogonie als in den Tagwerken oder auch nur in Einem von beiden Gedichten eine *aus dem Ganzen* geschaffene oder ist sie eine nur *angereihete* Darstellung, in dem Sinne, wie wir oben beide Arten der zusammengesetzten, d. i. aus Theilen bestehenden Darstellungen unterschieden haben? Jenes ist das *einheitvolle* in allen seinen Theilen nach dem Gesetz geistiger *Nothwendigkeit* verbundene *organische* Ganze, welches von innen, von Einem Hauptge-

danken heraus gedacht und gedichtet ist und eben deswegen nur *auf Einmal*, d. i. nur durch eine das Ganze und Einzelne gleichzeitig umfassende Thätigkeit entstanden sein kann, es möge dies nun zugleich Erzeugung des Stoffes selbst sein oder Umschmelzung des Ueberlieferten und Umschaffung in ein neues Ganzes. Die angereihete Darstellung hingegen ist eine der inneren, höheren Einheit ermangelnde, ungleichmässige und *zufällige* Zusammensetzung, welche von Aussen, von mehreren Ursachen veranlasst und aus verschiedenen, unabhängig entstandenen Stoffen erwachsen ist, eine Hineindenkung und Hineindichtung des Gegebenen, eine Schaffung nicht des Einzelnen aus dem Ganzen, sondern des Ganzen *aus dem Einzelnen*, welche eben deshalb nur *allmälig* und theilweis erzeugt und verbunden sein kann; denn nach dem Gesetze des menschlichen Geistes schliesst das Einheitlose der Vorstellungen ebenso die Gleichzeitigkeit aus wie das Einheitvolle sie fordert, und jenes ist der Fall in der angereiheten Darstellung, es möge nun die *niedere*, unvollkommnere Einheit, wodurch sie ein Zusammengesetztes wird, bloss eine *äussere* sein, eine blosse Anfügung in Raum- und Zeitfolge, oder eine *zwar innere*, ursächliche Verknüpfung, entweder nur in der geschichtlichen Form oder auch in dem begrifflichen Inhalt, aber *doch widerspruchvolle und lückenhafte* Verbindung, welche von unserem geschichtlichen Standpunkte betrachtet für Nichteinheit zu achten ist, da sie wie diese die Zufälligkeit und Ungleichzeitigkeit der Entstehung der Theile beweist. Wenn also eine gewisse Einheit der Form und des Inhalts in den hesiodischen Dichtungen von Prometheus anzuerkennen ist, so darf sie uns doch nicht verführen, sofort jene höhere organische Ganzheit darin zu finden, die wie wir sehen werden nur durch willkürliche Umdeutung und Umbildung hineingetragen werden kann. — Es ist aber nicht etwa die Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit der Bilder und der Gedanken, noch ist es die von der Form und dem Inhalte des Ganzen abweichende Ausschmückung, was die zufällige und allmälige Entstehung beweist, denn die Verschiedenheit der wesentlichen Theile ist sogar nothwendig, die Abweichung in Nebendingen aber ist möglich auch in einheitvollen (organischen) Geisteswerken von einigem Umfange; sondern es ist die zwischen den Haupttheilen und deren wesentlichen Zügen theils fehlende, theils wider-

sprechvolle Verbindung sowohl in den *Bildern*, in den Erzählungen von Prometheus, woran als an das Gegebene wir uns zunächst halten müssen, als auch in den vom Dichter angedeuteten Ansichten des abbildlichen oder sinnbildlichen oder rein dichterischen *Verhältnisses* jener Formen zu dem Inhalte; endlich auch in dem durch jene Bilder und dieses Verhältniss bestimmten *Inhalte*, in den durch unsern Mythus bei Hesiod dargestellten, sei es ursprünglichen oder schon damals hineingedeuteten, begrifflichen oder geschichtlichen oder erdichteten Gegenständen. — Der Beweis ist erstlich aus den *prometheischen* Dichtungen Hesiods selbst zu führen, dann ist zweitens auch auf den Geist Hesiods und seiner Zeit, sofern er *andersher* bekannt ist, Rücksicht zu nehmen. In den Gesängen von Prometheus aber, in dem der *Theogonie* und in dem der *Tagwerke*, ist ohne willkürliche Vermischuug beider zu betrachten, was sie einzeln, jeder für sich, und zwar zuerst, was sie *Gemeinsames*, dem einen wie dem anderen Angehörendes, dann aber auch, was jeder *Eigenthümliches*, von dem des andern Verschiedenes darbietet.

§. 7. Das *Gemeinsame* der beiden hesiodischen Lieder von Prometheus, was dieselben als angereihete Dichtungen beurkundet, liegt theils in der *Form*, theils in dem *Verhältnisse* der Form zum Inhalte, theils in dem *Inhalte* selbst. — Erstlich also in der *Form*, d. i. in der aus mancherlei Bezeichnungen und Bildern bestehenden Erscheinung des Mythus, zeigt sich jener Mangel an Einheit, welcher uns auf die ältere und ungleichzeitige Entstehung des Stoffs und auf Zusammensetzung des Ganzen aus dem Einzelnen schliessen lässt. Wir haben in dieser Hinsicht zuerst die *gegenseitigen* Beziehungen der Hauptheile unseres Mythus bei Hesiod, dann diese Theile *einzeln* zu betrachten, und in ersterer Hinsicht zunächst und hauptsächlich die von dem Dichter *gegebene*, dann aber auch die etwa erst *herauszudeutende* Verbindung der Theile. — Zwar eine gewisse Einheit der Form und nicht bloss eine künstlich leicht zu entwickelnde und zu ergänzende, sondern eine *wirklich vom Dichter dargestellte* findet sich in dem einen Gedichte wie in dem andern, nämlich die *persönliche* Verbindung durch Prometheus und die *geschichtliche* Verbindung durch die Zeitfolge und den ursächlichen Zusammenhang einer Reihe von Begebenheiten. Dass aber jene Einheit des Namens und der *Per-*

son, sofern sie nur als Form, nicht als Ausdruck der Einheit des Inhaltes betrachtet wird, gar nichts beweist für die Schaffung irgend einer Darstellung aus dem Ganzen, bedarf kaum der Erinnerung, da nicht nur zahllose Beispiele, namentlich der mythischen Fabel- und Sagenverbindungen, z. B. derer des Dionysos, des Herakles, sondern auch die Sache selbst lehrt, dass der Eigenname ohne einige oder auch mit einigen eigenschaftlichen Bestimmungen des Einzelwesens ein bequemes Gefäss ist, um Stoffe verschiedenen Alters darin zusammen zu werfen. Scheinbarer für die Dichtung aus dem Ganzen ist die *geschichtartige* Verbindung der Handlungen und ihrer Folgen, welche eine ursächliche Verkettung aller Haupttheile unseres Mythus bilden und zwar in gleicher Ordnung in beiden Gedichten, wenn auch dunkler angedeutet in den Tagwerken, doch in beiden dieselbe Reihe, nämlich: die trügliche Opfertheilung durch Prometheus, daher die Feuerentziehung, daher der Feuerdiebstahl, daher die Sendung der Pandora, daher endlich deren Aufnahme und ihre Folgen. Die bei Hesiod sichtbare Hervorhebung dieses geschichtartigen Zusammenhangs und die Gemeinsamkeit desselben für beide Gedichte beweist nicht für die Ursprünglichkeit dieser Form, sondern nur für den Werth, den sie in den Augen des Dichters hatte, als die eigenthümliche Form der geschichtartigen (eposähnlichen) Gattung, in der er sang, welches auch immer der Ursprung seiner Dichtungen sein mochte. Näher besehen aber zeigt sich eben in dieser Verkettung der Mangel wahrer Einheit und es verräth sich die blosse Anreihung in dem *Willkürlichen* und *Widerstreitvollen*, in den *Wiederholungen*, in den *Lücken* der Verbindung, endlich in dem Unverhältnissmässigen der *Behandlung*. Das Ganze bildet eine Reihe von Verschuldungen und Strafen, welche letztere wieder Anlässe neuer Verschuldungen werden, also gleichsam eine Kette dreitheiliger Glieder, jedes Glied, d. i. jede dieser Fabeln bestehend aus Anlass, Schuld und Strafe, wo jedesmal gleichsam der letzte Ring oder Theil, nämlich die Strafe, zum ersten Ring des folgenden Gliedes als Anlass einer neuen Schuld wird. Darin, dass die Wirkung hier immer wieder Ursache einer neuen Wirkung ist, liegt nun zwar an sich nichts Unnatürliches, der Einheit geschichtartiger Dichtung Widerstrebendes. Auch die Zufälligkeit der Ordnung, dass z. B. ebenso gut die Feuerentziehung oder die Pandorafabel den Anfang machen

und durch eine Umsetzung der willkürlichen Strafen des Zeus das Uebrige angereiht werden konnte, beweist an sich nur die Freiheit des Dichters. Aber die innere (organische) Einheit und Gleichzeitigkeit der Dichtung wird durch jene *Wiederkehr* und durch diese *Zufälligkeit* der Verbindung wenn auch nicht widerlegt, doch so wenig bestätigt, dass sie vielmehr schon dadurch *unwahrscheinlich* wird. Widerlegt aber wird sie durch die *Unangemessenheit* der Strafen für die Vergehungen. Warum liess der Dichter das trügerische Opfer durch die Feuerentbehrung und den Feuerdiebstahl durch die unheilbringende Pandora büssen, wenn es ihm nicht bloss darauf ankam, die vorher unverbundenen oder anders verbundenen Mythen nach Art einer fortlaufenden Erzählung anzureihen? Man könnte sagen, es bedurfte nicht einer inneren Uebereinstimmung und natürlichen Verbindung der Art der Strafe und der Schuld; es sind willkürliche von dem Gott verhängte Strafen. Aber die dem menschlichen Geiste angemessnere, auch in den Mythen, welche nicht zufällig zusammengebracht sind, vorherrschende Ansicht ist doch die, dass der Schuldige an dem und durch das, was er gesündigt hat, mittelbar oder unmittelbar bestraft werde, eine Ansicht, die sich selbst hier, aber nur in der Nagung der Leber, des Sitzes der Begierden, verräth. Jene Willkür des zürnenden Zeus also, die nichts Anderes zu sein scheint als die *Willkür des Dichters*, erklärt sich am wahrscheinlichsten aus der Bemühung, die von vorhesiodischer Zeit her überlieferten, vorher entweder unverbundenen oder nur zum Theil und anders verbundenen Mythen des Prometheus so gut als möglich in die Form eines geschichtartigen Ganzen zu bringen. Darauf deuten auch die *Wiederholungen* hin. Denn so verschieden und bunt auch die hier angereihten Begebenheiten äusserlich sind, so kehrt doch die Schuld und die Strafe zu oft und zu regelmässig abwechselnd wieder, als dass es ein nach dem natürlichen Gange geschichtlicher Dichtung neu und unabhängig von Einem Dichter geschaffenes Ganzes sein könnte, daher nur der Fall übrig bliebe, dass diese die wahre Einheit der Form störende Wiederholung ihren Grund in dem Verhältnisse der dadurch ausgedrückten Begriffe habe, was sich jedoch ohne künstliche und willkürliche Deutung, wie wir sehen werden, nicht durchführen lässt. Es zeigt sich aber jene Anreihung überlieferter Stoffe nicht nur in einer Zeitfolge von Wiederho-

lungen, sondern auch in einer Verdoppelung der Schulden für Eine Strafe oder der Strafen für eine Schuld; denn die Fesselung des Prometheus und auch die Sendung der Pandora werden als Strafen der Feuerentwendung gegeben und die Leiden, welche Pandora bringt, erscheinen als Strafe nicht nur der Feuerentwendung, sondern auch der Aufnahme der Pandora, ja in dem Gedichte der Tagwerke auch als Folge der Oeffnung des unglückschwangern Gefässes. — Hierzu kommt, dass diese äussere Verbindung selbst nicht ohne *Lücken* ist, so dass die von dem Dichter dargestellte Einheit der Form, die der geschichtlichen Folge sowohl als die der handelnden und duldenden Person, hie und da ganz fehlt. Denn ob die Fesselung des Prometheus, auf die auch in den Tagwerken V. 56 hingedeutet wird, der Sendung der Pandora nachfolge, bleibt in beiden Gedichten unbestimmt und statt Eines Schuld und Strafe tragenden Subjectes haben wir deren zwei oder drei, nämlich auch Epimetheus und Pandora, die selbst gleichsam als eine Epimethis erscheint; nicht zu erwähnen der Menschen, die neben Prometheus, wie die Götter neben Zeus, auftreten. — Endlich ist es auch die *Behandlung* des Einzelnen, was für ältere Ueberlieferung zeugt, und zwar nicht sowohl die Ungleichheit an sich, welche aus dem freieren Spiele oder aus dem besonderen Zweck der Dichtung erklärlich wäre, sondern vielmehr die Unverhältnissmässigkeit für den Einen Zweck, den der Mythus in seiner jetzigen hesiodischen Gestalt hat oder für den Zweck, den er ursprünglich gehabt haben könnte. Denn gerade das, was für den Prometheus, sowie an sich, vorzüglich wichtig ist, die Gabe des Feuers, wird in beiden Gedichten nur angedeutet, hingegen das für Prometheus Unwichtigere und ihm eigentlich Fremde, die Pandora, welche nur in den Tagwerken einigermassen mit ihm, nämlich durch die Warnung verbunden ist, wird sehr umständlich behandelt. Da nun also die kahle, räthselhafte Kürze der einen und die reiche bestimmte Ausführlichkeit der andern Darstellung nicht in ihrem Verhältniss zum Ganzen begründet ist, worin anders liegt unstreitig die Ursache als darin, dass die eine mit manchen Einzelheiten, die andere (bis auf das den Funken bergende Zündrohr) ohne alle Nebenumstände überliefert war?

§. 8. Dies sind die von dem Dichter wirklich dargestellten Verhältnisse der Form. Etwas Anderes könnte die *hinein-*

gedeutete geschichtliche oder persönliche Verbindung der Mythen zeigen (denn nur von der Form, noch nicht von der begrifflichen Bedeutung sprechen wir hier). Man könnte nämlich ein verborgeneres, von dem offen gegebenen verschiedenes Verhältniss der Personen und Begebenheiten annehmen, das dem Dichter oder seinen Vorgängern vorgeschwebt habe. Aber selbst eine natürlich scheinende Hinzudeutung oder Umdeutung dieser Art ist unsicher, geschweige eine künstliche und willkürliche, zumal in der Form der Erzählung, wo den Dichter nichts hindert, die Vorstellung, die er geben will, wirklich zu geben. Würden wir Etwas gewinnen, wenn wir vermutheten, dass die Feuerentziehung in engerer Verbindung mit der trüglichen Opfertheilung stehe, indem sie als eine Ausschliessung von dem heiligen Heerdfeuer und von der Gemeinschaft der Götter aus jener Schuld natürlich hervorgehe? oder dass Prometheus eigentlich vermöge der Namen und der Handlungen zugleich Epimetheus in Einer Person sei? Eine so hergestellte scheinbare Einheit der Form wäre nicht nur unhesiodisch, da sie Hesiod weder angedeutet hat, noch ohne sich zu widersprechen, sie andeuten konnte, sondern sie ist auch, wenn die Deutung etwas Wahres enthält, weit entfernt, für die gleichzeitige Dichtung, für die Schaffung aus dem Ganzen zu zeugen, vielmehr ein Beweis vorhesiodischer Erfindung und allmäliger Ausbildung; denn diese erkennt man an bei jedem Versuche einer geschichtlichen Formentwickelung, man möge nun auf jene willkürliche Art eine frühere bei Hesiod schon zerfallene Einheit darin finden, oder einen mehr zufälligen und also natürlichern Gang der Zusammendichtung dieser Mythen annehmen. In letzterem Falle, wo man auf jene engere Verbindung der Geschichten und Einheit der Personen verzichtet, wird man es wahrscheinlicher finden, dass z. B. die Entbehrung oder vielmehr die Nichtbenutzung des Feuers in der Urzeit erst später in eine Feuerentziehung umgedichtet ist, nicht wegen Entweihung des Opferheerdes, sondern nach der Analogie in der Entziehung des Segens freiwilliger Erdfruchtbarkeit (worauf auch die Worte hindeuten [1]))

1) Tagw. 42. *κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον*, 47. *ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε*, 50. *κρύψε δὲ πῦρ*..... vgl. mit Theog. v. 563. *ἐκ τούτου δὴ ... οὐκ ἐδίδου*, wo das Imperfect bemerkenswerth ist, vielleicht eine Spur der älteren Ansicht der Feuerentbehrung von Anfang, da der Aorist erwartet wird, wenn sie nun erst erfolgte.

und dass Epimetheus, statt ursprünglich Eins zu sein mit Prometheus, vielmehr sein Dasein erst der Pandorafabel verdankt, da nicht Klugheit oder Ueberklugheit, wie zu der Feuerentwendung und Stiertheilung, sondern Thorheit zur Aufnahme des täuschenden Geschenkes erfordert wurde. Wie dem auch sei, so geht aus allem Bisherigen schon der Mangel an Einheit der Form deutlich hervor und zwar in dem Theile der Form, worauf es hier vorzüglich ankommt, nämlich in der *Verbindung* der verschiedenen Mythen des hesiodischen Prometheus, eine Verbindung, die keineswegs die eines aus dem Ganzen geschaffenen geschichtartigen Kunstwerkes ist.

§. 9. Dasselbe zeigt sich in der Form der *einzelnen* Mythen, deren Bildung ebenfalls nicht unwichtig ist für unsere Frage. Denn gesetzt auch, es wären die Haupttheile des Mythenkreises zu künstlerischer Einheit von Einem Dichter verbunden (was wir doch schon widerlegt haben), so zeugt schon jede einzelne dieser hier verknüpften Mythen des Prometheus für sein vorhesiodisches Alter, wenn eben so wie das Ganze auch das Einzelne in den wesentlichen Theilen ohne Einheit der Form und daher allmälig gebildet erscheint. Wesentliche Theile nennen wir hier ohne Rücksicht darauf, ob sie selbst Gegenstand und Zweck oder ob sie nur Mittel der Darstellung sind, vielmehr nur in Hinsicht der Form nicht nur die Haupttheile unseres Mythenkreises, sondern auch die Theile dieser Theile, nämlich diejenigen Züge der einzelnen Mythen, die nicht als schmückende, gleichgiltige Zugabe des Dichters, sondern als nothwendig erscheinen, so dass durch ihre Weglassung oder Veränderung sofort der einzelne Mythus, z. B. die Sage von der Abstammung, von den Thaten, von der Strafe des Prometheus entweder vernichtet oder zu einer ganz andern gemacht würde. Einer der Zirkelschlüsse aber, deren viele in diesen Untersuchungen drohen, ist der, dass man aus der vorausgesetzten Einheit und Widerspruchlosigkeit der Form auf das, was wesentlich sei und aus dem so bestimmten Wesentlichen rückwärts auf die Einheit und Gleichzeitigkeit der Erdichtung eines Mythus schliesst. Nehmen wir dagegen ohne solche Willkür die Darstellungen Hesiods, wie sie ihrer Form nach wirklich sind, so zeigt sich die Spur des Widerspruchs in Dingen, worauf die Sagen selbst beruhen, z. B. dass Zeus wirklich getäuscht worden sei (da dies nicht nur ganz einfach und ohne

Zusatz in den Tagwerken gesagt wird, sondern auch in der Theogonie durch das Entbrennen seines Zornes erst nach Aufhebung der trügerischen Hülle des kargen Stierantheils und nach der Erblickung des gestohlenen bei den Menschen aufflammenden Feuers angedeutet ist) und dass Zeus doch auch nicht getäuscht worden sei, was Hesiod theils in der hinzugefügten Lehre auch in den Tagwerken sagt: „Also ist es unmöglich, dem Rathe des Zeus zu entrinnen" (obwohl dies zugleich auf den endlichen Erfolg, auf die Strafe geht), theils ausdrücklich hinzufügt in der Theogonie, wo Zeus sich nur verstellt, um den Prometheus zu prüfen. Wendet man ein, dass zufolge dieser hesiodischen Ansicht die Worte: „Aber es täuschte den Zeus Japetos Sprössling der schöne," bei der Feuerentwendung in der Theogonie[1]) und die gleichen Worte in den Tagwerken sowohl von derselben That als von der dort nur angedeuteten Stiertheilung nur Ausdrücke des Strebens und Versuchs der Täuschung des Zeus zu sein scheinen und dass die Ironie, womit Zeus den Schein des Getäuschten bei der Stiertheilung annimmt, auch auf die Stellen überzutragen und auch da anzuerkennen sei, wo er einfach der Betrogene genannt wird, so ist dagegen zu bemerken, dass wir mit gleichem, ja mit mehrerem Rechte annehmen können, dass die Bedeutung des blossen Conatus und die Form der Ironie erst später, vielleicht von Hesiod selbst in die Mythe hineingebracht wurde, weil es dadurch möglich war, den alten Ausdruck der roheren ursprünglichen Vorstellung beizubehalten und mit der neuen Ansicht des Dichters zu vereinigen, so dass, was vorher Erfolg und Ernst war, nun zur blossen Absicht und zum bitteren Scherz wurde, nicht ohne fortwährendes Hindurchleuchten des älteren, beschränkteren Glaubens. Ein ähnliches Schwanken Hesiods in der Form einer einzelnen Mythe zeigt sich in der Pandora, die theils als ein den Menschen

---

1) Zu bemerken ist auch der *Aorist* Theog. 565. *ἐξαπάτησεν* und eben so Tagw. 48.; *λαθών* 52.; *ἠπεροπεύσας* 55., als die Form der vollbrachten Handlung, da vielmehr das Präsens oder Imperfect den blossen Conatus auszudrücken dient, zumal in Formen wie *ἐξαπαφίσκων*, Theog. 537. — Dass einer der jüngsten Mythographen, *Hyginus*, gerade jene dem höheren Alterthume gemässe Vorstellung giebt, dass Zeus von Prometheus auch bei der Theilung getäuscht worden sei, beweist wenigstens, dass der Vorgänger Hygins von Hesiod veranlasst die Mythe so gedeutet oder umgedichtet hatte.

gesendetes zauberisches, unheilbringendes Knnstgebild, theils aber offenbar als Urweib dargestellt wird, so dass es scheint, als sei diese letztere Vorstellung, die gewiss auch die ursprüngliche war, von einem Vorgänger Hesiods verdunkelt und erst von Hesiod wieder hervorgehoben worden. Die gegenseitige Uebereinstimmung der Züge der einzelnen Mythen hätte, selbst wenn sie sich überall fände, noch keine beweisende Kraft für die Einheit des Ganzen; allerdings aber hat der so eben von uns nachgewiesene Mangel jener Uebereinstimmung im Einzelnen eine widerlegende Kraft gegen die Gesammtschaffung oder Dichtung des Ganzen aus Einem Gusse.

§. 10. Ueberhaupt aber, in der Form des Einzelnen der Mythen wie in der des Ganzen der Mythenverbindung des hesiodischen Prometheus ist es weder eine vollkommene Einheit, noch eine gänzliche Einheitlosigkeit, sondern jene schwankende und klaffende Einheit, es ist jene *Halbeinheit der Form*, die gegen die plötzliche Erzeugung und gleichzeitige, organische Bildung des Einzelnen aus dem Ganzen spricht, da vielmehr das Ganze der Form aus dem Einzelnen stufenweis gebildet und angereiht erscheint. Dies geht nothwendig aus jener Halbeinheit hervor, da hingegen die volle Einheit und die gänzliche Nichteinheit der Form nur eine bedingte Beweiskraft für die Dichtung aus dem Ganzen oder aus dem Einzelnen haben würde, nämlich nur dann, wenn das Wesentliche, d. i. der Zweck des Gedichts, allein in der Form nnd nicht auch in dem Inhalte läge. Denn wäre die Einheit der Form vollkommen, so könnte man die hesiodische Prometheia als ein Kunstwerk der erzählenden Gattung betrachten aus Einer Dichteridee durch Einen Dichter erzeugt, wo nur die Form wesentlich und sich selbst Zweck wäre und man über das Schwankende, was sich etwa in dem Inhalte und in dem Verhältnisse der Form zu diesem findet, als über Zufälliges hinwegsehen müsste. Hinwiederum, wenn es gänzlich an Formeinheit mangelte, so wäre dies noch nicht genügend zur Widerlegung der Schöpfung aus dem Ganzen, da dann noch die Hoffnung übrig bliebe, dass die Form als durchaus zufällig zu betrachten sei, hingegen in dem Inhalte und hier namentlich in der begrifflichen Bedeutung das Wesentliche und darin also auch die Einheit und der Beweis einer wissenschaftlichen Gesammtdichtung (eines organischen Lehrgedichtes) zu finden sein werde. Wie wenig dies aber der Fall

sei, werden wir unten sehen. Hier genügt zu wissen, was wir gesehen haben, dass die Form unseres Mythenkreises bei Hesiod zwar nicht als einheitvoll und harmonisch, aber doch auch bei dem sichtbaren Streben eposähnlicher, zusammenhängender Erzählung nicht überall als so ganz zufällig und einheitlos gegeben ist. Es bleibt also nur das Dritte, Mittlere übrig, nämlich die Halbeinheit der Form, welche nicht so wie jene beiden Fälle eine nur bedingte, sondern schon allein eine an sich genügende Beweiskraft für die wenigstens theilweis vorhesiodische Entstehung der Prometheusmythen hat. Denn durch die Form und namentlich durch die äussere geschichtartige Verbindung der einzelnen Mythen wird, je mehr sie hervorgehoben ist, desto mehr die Ansicht bestätigt, dass in jedem Falle, der Inhalt der Dichtung möge für ihren Zweck wesentlich sein oder nicht, doch die Form nicht zufällig ist und dass also das darin von uns erkannte Unzusammenhängende und Widerstreitende nicht Folge der Vernachlässigung so wenig als der Schwäche des Dichters ist, sondern vielmehr ein Denkmal der vorhesiodischen, zufällig angereihten, von Hesiod zusammengewebten Ueberlieferung. Dies ist das Ergebniss der an sich betrachteten *Form*, welches auch immer das *Verhältniss* dieser Form zu ihrem Zwecke und Gegenstande und welches auch immer dieser Gegenstand oder *Inhalt* selbst sei.

§. 11. Nächst der Form der hesiodischen Dichtung von Prometheus ist das *Verhältniss* zu betrachten, worin jene Form zu ihrem Inhalte steht, nämlich in der Ansicht des Dichters selbst. Dieses Verhältniss, welches wir oben als das Band zwischen dem Gegenstande und dem Darstellungsmittel und als den Darstellungsgrund bezeichnet haben, wodurch die Hauptgattungen sowohl aller anderen als der mythischen Darstellung bestimmt werden, ist von Wichtigkeit auch für unsre Frage nach dem hesiodischen oder vorhesiodischen Ursprunge des Prometheus. Denn je nachdem das Verhältniss ein abbildliches oder ein sinnbildliches oder ein rein dichterisches ist, entweder im Ganzen oder im Einzelnen der Darstellung, so ergeben sich daraus Schlüsse entweder für die Einheit und Gleichzeitigkeit oder für die Nichteinheit und Allmäligkeit der Entstehung unseres Mythenkreises und es ist das Verhältniss der Form zum Inhalte um so wichtiger, da es eine dreifache Beweiskraft für uns hat: erstlich die unmittelbare, welche in jenem *Verhältniss*

an sich selbst liegt, nämlich in der Einheit oder in der Schranke der von dem Dichter gehegten Ansicht und der von ihm demgemäss beabsichtigten Darstellungsgattung; zweitens die mittelbare Beweiskraft, welche jenes Verhältniss *in Verbindung mit der Form* hat und wodurch die aus letzterer schon von uns hergeleiteten Schlüsse bestätigt werden; endlich die ebenfalls mittelbare Beweiskraft, welche das Verhältniss der Darstellung *durch die Bestimmung des Inhalts* gewinnt, über dessen Natur und Einheit oder Nichteinheit sich erst dann entscheiden lässt, wenn die Verhältnissansicht der Form als eine abbildliche oder nicht abbildliche, als eine wiedergebende oder beispielweis erklärende, als eine sinnbildliche oder dichterisch freie erkannt ist. — Die Erklärung dieser Verhältnisse und der dadurch begründeten Darstellungsgattungen haben wir oben in der Einleitung gegeben. *Abbildlich*, d. i. nachahmend ist, wie wir dort gesehen haben, diejenige Darstellungsgattung, wo das Darstellungsmittel dem Gegenstande im Wesentlichen gleich ist im Gegensatz der umwandelnden, d. i. ungleichen (sei es objectiv gleich, d. i. in der allgemeinen Vorstellung der Menschen, oder subjectiv gleich, d. i. in der besonderen Vorstellung des Darstellers); *beispielgebend* ist die Darstellungsart, welche das Allgemeinere erklärt durch das Besondere. Beides kann daher verbunden sein in der *abbildlich beispielgebenden* Darstellung, wo das Abbild eines Besonderen, z. B. der klugen Feuerbewahrung oder Stiertheilung, angewendet ist als Beispiel zur Erklärung des Allgemeinen (der Vorbedachtsamkeit): so ist die Verbindung beider Gattungen möglich, welche unmöglich wäre, wenn Etwas zugleich Abbild und Beispiel für Einen Gegenstand sein sollte. Beide sind übrigens auch dadurch verschieden, dass das Beispiel, wie alle Erklärung, zu den abhängigen Darstellungen gehört, abhängig nämlich von dem danebengestellten zu erklärenden Begriffe, das Abbild aber eine selbständige, d. i. nicht von einer andern abhängige, nicht hinzugefügte Darstellung sein kann. Die *dichterische* Darstellung ist die umwandelnde (d. i. nicht abbildliche, dem Gegenstande nicht wirklich gleiche) und zwar die angeblich ihm gleiche (scheingläubige) sinnliche Darstellung. Diese umwandelnde Darstellung, die dichterische, also sinnliche, wie die begriffliche, sophistische (welche letztere jedoch als unhesiodisch nicht hieher gehört, man müsste denn hesiodische Begriffentstellungen anerkennen),

haben wenigstens den Schein der Wirklichkeit, d. i. der Gleichheit der Form mit dem Gegenstande, und sind in sofern wiedergebende Darstellungen im Gegensatze der stellvertretenden nach der oben in der Einleitung gegebenen Unterscheidung. Die *sinnbildliche Darstellung* aber ist eine stellvertretende, wo das Mittel für den Gegenstand wegen eines sie verknüpfenden natürlichen Verhältnisses gesetzt wird. Die Stellvertretung nämlich, wo das Darstellungsmittel überall nicht als etwas dem Gegenstande Gleiches, sondern davon Verschiedenes, mit ihm nur Vertauschtes gegeben wird, ist entweder willkürlich, also ein blosses Zeichen (auch dieses gehört nicht hierher, da die sprachlichen Begriffzeichen, die Worte in ihrer Verbindung, in der Rede abbildlich werden, selbst mit Einschluss der bedeutsamen Eigennamen) oder sie ist eine natürliche Bezeichnung, nämlich durch ein Verhältniss, durch Verwandtschaft begründet, und dann heisst sie sinnbildlich, sie sei nun einfach (symbolisch) oder mehrtheilig durch Inhalt und Form verbunden (allegorisch), sie sei auf Aehnlichkeit, Ursächlichkeit oder Theilverhältniss gegründet (metaphorisch, metonymisch, synekdochisch). — Aus diesen Begriffbestimmungen der möglichen Ansichten Hesiods von dem Verhältniss der Form oder des Mittels (der Mittelvorstellung) zum Gegenstande geht hervor, dass alle diese Verhältnissansichten und die darauf beruhenden Darstellungsgattungen *einzeln*, d. i. jede mit Ausschluss der ihr widersprechenden gleichmässig durch das Ganze durchgeführt, *möglich* sind, sowohl in der aus dem Ganzen geschaffenen, als in der allmälig und zufällig angereihten Darstellung, welches immer die Form sowohl als der Gegenstand und zwar von welcher Entstehungsart und Eigenschaft, von welchem Umfange, von welchem Grade der Einheit oder Mannichfaltigkeit Beides, Form und Inhalt auch sein möge, wenn sich sonst kein Widerspruch in wesentlichen Dingen findet. Nur wird, wenn die Form und der Inhalt vorausbestimmt wäre, eben dadurch auch das Verhältniss im Allgemeinen bestimmt, nämlich ob es abbildlich sei oder nicht, und ebenso werden wir hier, wenn wir ausser der Form auch jenes Verhältniss und die darauf beruhende Darstellungsgattung bei Hesiod erkannt haben, eben dadurch auch den Inhalt wo nicht genau doch innerhalb gewisser Grenzen festgestellt finden. Abgesehen aber von diesen Bedingungen und nur in Beziehung auf die allmälige Anreihung

oder die einheitvolle Gesammtschaffung einer Darstellung (z. B. des prometheischen Mythenkreises bei Hesiod) sind jene vier Gattungen, die abbildliche, beispielgebende, sinnbildliche, dichterisch freie einzeln in beiden Fällen möglich, sowohl bei der gleichzeitigen und einheitvollen, als bei der allmäligen und zufälligen Entstehung, so dass aus keiner jener Darstellungsgattungen einzeln genommen ein Beweis hergeleitet werden kann weder für die hesiodische Dichtung aus dem Ganzen, noch für die vorhesiodische allmälige Zusammensetzung aus dem Einzelnen. — Hingegen *verbunden* entweder in den verschiedenen Hauptheilen des Ganzen oder auch in den einzelnen Bildern und Zügen dieser Theile können jene sich gegenseitig ausschliessenden Darstellungsgattungen nicht sein in einem aus dem Ganzen geschaffenen Werke, ausser nur da, wo jene Gattungen und die sie bestimmenden Verhältnisse unwesentlich sind für die Ansicht des Darstellers. Denn wenn es entweder nur auf Einheit der Form ankommt, wie in den nur dem Kunstzwecke folgenden (organisch ästhetischen) Gedichten, wo der etwa dadurch angedeutete Inhalt und die abbildliche oder nicht abbildliche Art dieser Andeutung nur zufällig ist; oder umgedreht, wenn nur die Einheit des Inhaltes das Wesentliche ist, wie in den wissenschaftlichen (organisch didaktischen) Darstellungen, sei es poetischer oder prosaischer Form, wo auf die verschiedenen etwa angewendeten Formen und deren abbildlichen, beispielgebenden, sinnbildlichen oder dichterischen Gebrauch nichts ankommt: in diesen Fällen ist die Verbindung einiger oder aller dieser vier Gattungen auch in dem von Einem Dichter aus dem Ganzen geschaffenen Werke möglich, weil dieser seine Aufmerksamkeit auf die Einheit seines Zweckes richtend über die Verschiedenheit jener zufällig als Mittel angewendeten Gattungen hinwegsieht. Wo aber solche Einseitigkeit des Wesentlichen nicht stattfindet, sondern wo Form und Inhalt und also auch deren Verhältniss als *wesentlich* in der Darstellung erscheinen, da ist entweder vollkommene Einheit in allen diesen Hinsichten und dann das Ganze wie aus Einem Gusse erzeugt, oder es ist eine Halbeinheit da, wie sie sich uns schon in der Form des hesiodischen Prometheus gezeigt hat und nun auch in dem Verhältnisse dieser Form zum Inhalte zeigen wird; ein Vorherrschen einer gewissen Ansicht und dabei ein Schwanken zwischen den übrigen. Auch diese halbe Einheit (nicht

bloss die vollkommene) zeugt gegen die Zufälligkeit wie der Form, so der Verhältnissansicht. Es kann aber eine solche Verbindung der verschiedenen sich gegenseitig ausschliessenden und doch nicht als zufällig gegebenen Ansichten oder Darstellungsgattungen unmöglich stattfinden in einer gleichzeitigen Gesammtschöpfung des menschlichen Geistes, dessen erstes Gesetz die Unmöglichkeit des Widerspruchvollen ist, und es liegt folglich in jener Verbindung entgegengesetzter Ansichten, wenn sie sich hier findet, ein Beweis für die allmälig anreihende und zusammendichtende Bildung der hesiodischen Prometheusmythen.

§. 12. Wir haben gesehen, was und wie vielerlei überhaupt das *Verhältniss* der Form zum Inhalte sei und warum und inwiefern es hier in Frage komme. — *Woher* nun ferner und *wie* dies Verhältniss zu erkennen sei, ergiebt sich leicht aus der Natur des Gegenstandes und aus unserem bisherigen Gange. Die *Form* ist es, nicht aber ein vorauszusetzender Inhalt, aus der wir jenes Verhältniss zunächst zu erforschen haben, da ja vornehmlich die Form der hesiodischen Prometheusmythe das uns von Hesiod äusserlich und unzweifelhaft Gegebene und auch das von uns bereits Betrachtete und in Bezug auf unsern Zweck Geprüfte ist. Doch kann die Form, die Bilder und Zeichen, also hier die Erzählungen und Namen allein für sich nicht Auskunft geben, ob sie abbildlich ist oder nicht, sondern sie kann dies nur insofern, als sie durch natürliche und übereinstimmende Deutung der Bilder, Namen und Zusätze den Inhalt wenigstens im Allgemeinen anzeigt. Es ist aber hier die Gefahr mehr als eines *Fehlschlusses und Zirkelschlusses* zu meiden. Wollten wir aus dem wissenschaftlichen Bedürfnisse, einen festen Halt und Grund zu haben, die Abbildlichkeit und also die bestimmte (specielle) Darstellung annehmen, die das Besondere durch das Besondere wiedergiebt, z. B. die Feuerbewahrung, die Stiertheilung, statt zwischen allgemeineren Deutungen zu schwanken, so kann doch der Wunsch eines so bestimmten Verhältnisses der Form nicht die Wahrheit dieser Ansicht beweisen. Wollte man aber die Abbildlichkeit aus dem Inhalte der gegebenen Bilder, oder aus dem Wesentlichen des Einzelnen der Form, oder aus dem Geiste des damaligen Zeitalters schliessen und könnte man doch hinwieder den Inhalt der Bilder, das Wesentliche des Einzelnen der Form und das Zeitalter nur durch die

Voraussetzung der Abbildlichkeit bestimmen und begründen, so ginge man im Kreise herum und machte die Folgerung zum Grunde, den Grund zur Folgerung. Damit die Glieder der Schlusskette nicht auf diese Art nur gegenseitig von einander abhängen und also in der Luft schweben, bedarf es noch eines ausserhalb ihrer für sich feststehenden und so die andern tragenden Grundes. Und daran fehlt es hier glücklicherweise nicht. Denn für jede der erwähnten Bestimmungen, für die des Inhalts, der wesentlichen Form und des Zeitalters findet sich bei Hesiod ein Grund, der unabhängig ist von dem daraus etwa zu folgernden Verhältnisse. Um also die eben angeführten drei Schlüsse auf Abbildlichkeit des hesiodischen Prometheus von den Fehlern des Zirkels zu heilen, müssen wir erstlich die Erkenntniss des Inhalts der Bilder auf die bildlosen Zusätze, auf die eigenen Deutungen Hesiods gründen, z.B. die der Stiertheilung auf die Knochenopfer [1]), die der Pandora auf die Weiber [2]); wir müssen zweitens das Wesentliche der Form, unabhängig von ihrem Verhältnisse zum Inhalte, in den fünf Haupttheilen unseres Mythus und deren hervorspringenden Bildern anerkennen, daher das Dichterische oder Sinnbildliche in den zufälligen Zügen der Pandora und der Stiertheilung nicht als Einwand gegen die Abbildlichkeit des Wesentlichen dient; wir müssen endlich das Zeitalter vorerst unabhängig von aller Formdeutung fassen, da ja wenigstens dies an sich feststeht, dass die uns überlieferte Form des Mythenkreises der Zeit des Sängers der Theogonie und der Tagwerke angehört. Diese Umstände also, die nicht mehr Folgerungen des abbildlichen Formverhältnisses sind, können nun als Gründe dafür auftreten.

§. 13. Fragt man nun also, *was* denn wirklich hier das in der Darstellung ausgedrückte oder angedeutete Verhältniss der Form zum Inhalte sei, so ergiebt sich allerdings, dass die *vorherrschende* Ansicht des Dichters die abbildlich heispielgebende ist, indem wir in der überlieferten Form mehrentheils eine *das Abbildliche als Beispiel gebende* Darstellung vor uns haben, dass hingegen anderwerts sowohl in der Verbindung der Theile als im Einzelnen ein *Schwanken* zwischen jenen beiden Gattungen und den ihnen widersprechenden, der sinnbildlichen

1) Theog. 545.
2) Theog. 590. Tagw. 80. 94.

und der dichterisch freien sich offenbart, dass also bei der Einheit des Vorherrschenden und der Nichteinheit des Uebrigen im Ganzen jene Halbeinheit des Formverhältnisses sich zeigt, die auf eine vorhesiodische Entstehung wesentlicher Theile schliessen lässt. — Die abbildliche, den Gegenstand durch das Gleiche wiedergebende Darstellung ist die einfachste, besonders dem sinnlichen Menschen natürliche, wenn nicht die übersinnliche Natur des Gegenstandes oder das Bedürfniss nachdruckvoller Hervorhebung eines Umstandes oder eine Gemüthserregung die Sinnbildlichkeit und die umwandelnde Dichterfreiheit herbeiführt. Da diese Umstände aber nicht ohne Grund vorauszusetzen sind, so ist allerdings für ein gegebenes Bild, zumal des sinnlichen Alterthums, nicht nur des vorhesiodischen, sondern auch des hesiodischen wie des homerischen, die abbildliche Bedeutung im Allgemeinen anzunehmen, dahingegen die spätere, sophistische Zeit durch einseitige Anwendung des Verstandes gern das ursprünglich Abbildliche zu Sinnbildlichem umgedeutet und das Gläubiggegebene für freie Dichtung genommen hat. Ein gegebenes Bild ist im Allgemeinen als abbildlich anzunehmen, wenn es anders seiner Form nach einen wirklichen Gegenstand abbilden kann (wie des Prometheus Feuer das wirkliche Feuer, sein Stier den Opferstier, Pandora das Weib), wenn nicht sonst ein Gegengrund stattfindet. Viele Gegengründe sind aber nur für eine gewisse nähere Bestimmung, d. i. für eine Art des Abbildes wahr und bewirken dann nur, dass der Begriff der Gattung auf die hier anzuerkennende Art beschränkt werden muss. Wenn wir z. B. den Prometheus des Hesiod als eine nur subjectiv und nur theilweis abbildliche Darstellung erkennen, so fallen die Einwürfe weg, die nur gegen die objective und gegen die vollständige Abbildlicbkeit beweisen würden. Das Abbildliche schliesst daher den bloss gedachten und erdichteten Gegenstand nicht aus, so dass dieser, wenn er sich hier bei Hesiod fände, noch keinen Einwurf gäbe. Denn es ist hier nicht von der allgemein anerkannten (objectiven), sondern von der auf dem Glauben des Darstellers beruhenden *(subjectiven)* Art der Abbildlichkeit die Rede, so dass die Darstellung ursprünglich sinnbildlicher oder freierdichteter Wesen doch, wenn der Darsteller an ihre Wirklichkeit glaubt, dadurch abbildlich wird, nämlich für ihn. Ebenso und nicht bloss aus demselben (subjectiven) Grunde wegen der besonderen An-

sicht des Darstellers, sondern für Alle (objectiv) kann wegen der mannichfaltigen Bestimmung des *Wesentlichen* auch das *abbildlich* sein, nämlich *theilweis* abbildlich, was in anderen Theilen und in anderer Hinsicht nicht abbildlich, sondern seinem Gegenstande ganz ungleich ist, z. B. die Personification (s. Einleitung S. 61). Denn obwohl diese darin besteht, dass Einzelheit, Selbständigkeit, Lebendigkeit, Menschlichkeit vereint einem Gegenstande beigelegt werden, in welchem sie nicht wirklich alle vereint enthalten sind, daher die Personification nie im strengen Sinne abbildlich sein kann, so ist sie doch (wie wir in der Einleitung gesehen haben) in dem Falle als abbildlich zu betrachten, wenn nicht die personificirende Formvertauschung, sondern die durch den Namen und vielleicht auch durch Gestalt und Handlung treu und naturgemäss ausgedrückten Eigenschaften des Gegenstandes (z. B. des Begriffs der Vorbedachtsamkeit) als wesentlich und also die Darstellung theilweis abbildlich erscheint, und das ist überall der Fall, wo jene in Namen und Prädicaten enthaltenen Eigenschaften nicht zufällig, sondern der Gegenstand und Zweck der Personification selbst sind. — Zu diesen allgemeinen, im Geiste des Menschen und besonders in dem des sinnlichen Alterthums liegenden Gründen theils für Wirklichkeit, theils bei scheinbaren Widersprüchen doch für die Möglichkeit der abbildlichen Darstellung, kommen nun die besonderen Gründe hinzu, die in unserem hesiodischen Mythenkreise enthalten sind und vornehmlich die ausserhalb des Bildlichen und folglich ausserhalb jenes Zirkelschlusses liegende, in eigentlicher Rede gegebene Deutung des Darstellers selbst, nämlich die schon erwähnte von der Stiertheilung und von der Pandora. Hesiod sagt in Stellen, die darum gewiss nicht unhesiodisch scheinen dürfen, weil sie eine Deutung und Erklärung enthalten: „seitdem brannten die Menschengeschlechter — weisses Gebein auf duftenden Altären [1])“ und „von ihr stammt das Geschlecht der Weiber [2])“ und er zeigt hierdurch, wie durch viele der Erzählung beigemischte Ausdrücke (die wir bald näher betrachten werden), dass in seiner Ansicht jenes ein Opfer, dieses ein Weib war, was sie auch der Form der Erzählung nach sind. In solcher Gleichheit

1) Theog. 555.
2) Theog. 590.

der Form und des Objects besteht aber eben die Abbildlichkeit, es sei nun, dass der Darsteller wirklich diesen Glauben hegt oder dass er ihn nur zeigt. Aus diesen Gründen also ist überhaupt in unserem Mythus bei Hesiod von dem hier vorherrschenden einfachsten Verhältnisse, nämlich dem des Abbildes, nirgends ohne dringenden Grund abzugehen.

§. 14. Es ist aber die abbildliche Darstellung hier zugleich eine *beispielgebende*, d. i. es werden die einzelnen treu wiedergegebenen Gegenstände, seien es Personen oder Begebenheiten, zu Erklärung eines allgemeineren Satzes gebraucht. Diese Gattung dürften wir nicht so wie die vorige voraussetzen, aber Hesiod selbst gebietet, sie in seinen Erzählungen von Prometheus als herrschend anzuerkennen. In der *Theogonie* zwar ist die Fabel der Form nach selbständig gemäss der Natur des ganzen Gedichtes, worin, wie in jeder reinen Erzählung, das Einzelne sich selbst Gegenstand und Zweck ist, nicht aber abhängig von einem vorangestellten oder vorausgedachten allgemeineren Begriffe oder Satze und es wird in der Theogonie die Bedeutsamkeit der Prometheusmythen vielmehr als von den Thatsachen abhängig in Einschaltungen und Anhängen ausgedrückt. Dennoch ist die Beziehung auf den Satz „so lässt nimmer der Rath des Zeus sich besiegen noch täuschen [1])“ so hervorgehoben und in wiederholten Hindeutungen herrschend, sowohl in der titanischen Genealogie des Prometheus als in den Begebenheiten seines Mythus und es ist der Gedanke, „dass übermüthiges und überkluges Anstreben gegen Zeus nicht unbestraft bleibt“ in Beiworten und Thatsachen so durchgreifend [2]), dass auch hier in dieser Episode der Theogonie, obwohl nicht in der Theogonie überhaupt, und zwar dem Zwecke, obwohl nicht der Form nach, wie wir zugestanden, doch in der That eine beispielgebende Darstellung ist. — Dagegen bestätigt sich in den *Tagwerken* Hesiods dieselbe Ansicht noch weit offenbarer und umfassender und zwar nicht bloss für diesen Theil, sondern gemäss der Natur des Ganzen als eines Lehrgedichts, wo die Lehren, sei es dass sie vorangehen oder folgen, als die Hauptsache und als Träger des ihnen zur Erklärung dienenden Besonderen, Geschichtlichen erscheinen.

---

1) Theog. 613.
2) Theog. 509 flgg., 534, 551, 562 u. s. w.

So hier von dem vorangehenden Satze: „Thoren, sie wissen es nicht, dass das Halb' ist mehr denn das Ganze, dass Asphodill und Malv' auch werden zum grössesten Labsal," also von der Lehre, die die ursprüngliche Einfachheit und Genügsamkeit des Lebens als glücklich empfiehlt, sind die nun folgenden prometheischen Sagen abhängig gemacht [3]) und so bewähren sie sich als Beispiele nicht nur dem Zwecke, sondern hier auch der Form der Darstellung nach. — Die Verbindung dieser beiden Ansichten, der abbildlichen für das Besondere (die Besitznahme des Feuers, des Opferantheils, des Weibes) als nächstes Object und der beispielgebenden für das Allgemeinere (für die sittliche Lehre) als entfernteres Object, eine Verbindung, die nur durch diese Verschiedenheit und gegenseitige Unterordnung der Gegenstände möglich wird, findet in unserem hesiodischen Mythus wirklich statt und zwar so, dass dem Scheine nach darin jene innere und ursprüngliche Einheit, der Beweis der Schöpfung aus Einem Guss, liegen könnte.

§. 15. Es ist aber diese innere Einheit nur scheinbar und sie ist nicht grösser, als sie eben nur bei der Behandlung älteren ungleichen Stoffes durch Hesiod werden musste, wenn er nicht Alles nach seiner Ansicht umschmelzen wollte. Dies aber hat unser Dichter keineswegs gethan, im Gegentheil lässt er uns oft Beides vergessen, sowohl dass er Beispiele geben, als dass er dazu Abbilder, Wiedergebungen des Einzelnen und Wirklichen benutzen will und er lässt dagegen die *freie dichterische* und die *sinnbildliche* Darstellung an vielen Orten so hindurchblicken, dass dadurch jene Einheit des vorherrschenden, abbildlich beispielgebenden Verhältnisses zerrissen und das Gegentheil von dem bewiesen wird, was man aus jener folgern wollte. Sowohl in der *Verbindung* der Mythen als in den *einzelnen* Mythen finden wir wie oben die Ungleichheit der Form so hier das Schwanken der Ansicht des Verhältnisses der Form zum Gegenstande. — Erstlich also über die *Verbindung* der Mythen, welche für unsere Untersuchung wichtiger ist als das Einzelne, ist die Ansicht widerspruchvoll und zwar nicht nur diejenige, welche sich offener darstellt, sondern auch die, welche sich mit Wahrscheinlichkeit herausdeuten lässt. Wir halten uns zuvörderst an Jenes, was sich in der Darstellung

3) Tagw. 40 flgg.

selbst *offener* zeigt. In der *geschichtartigen* Verknüpfung der Thatsachen ist es besonders die dichterisch freie Behandlung, in der *persönlichen*, auf dem handelnden oder leidenden Subjecte beruhenden Verbindung ist es die sinnbildliche Darstellung, welche neben dem Abbildlichen und Beispielweisgegebenen hervortritt. — Zwar scheint das *geschichtliche* Band *je zweier* Thatsachen, nämlich der Vergehungen und der Strafen dafür, mehrere Spuren der treuen Wiedergebung des Wirklichen zu enthalten, theils darin, dass die Schuld bestraft wird, theils auch darin, wie sie bestraft wird, nämlich sowohl durch natürliche aus der Art der Schuld nach dem Vergeltungsrechte hervorgehende Büssungen, wie die Zerfleischung der Leber als Sitzes der Begierden in der Theogonie und die Entziehung leichten Lebensunterhalts und stäter Gesundheit als Folgen der Sinnlichkeit, als auch durch willkürliche Bestrafung, die für irgend eine Schuld irgend ein Uebel auflegt, was weder dem Menschenleben noch der Gottheit, zumal in dem Glauben des Volkes und des Alterthums ungemäss ist und für ein angemasstes Gut irgend ein anderes Gut entzieht [1]). Aber die meisten Strafen sind doch hier so ganz unzusammenhängend mit der vorhergehenden Schuld, wie die Feuerentziehung als Folge der Anmassung des besseren Opfertheils und Pandora als Strafe der Feuerentwendung und sie gehören so offenbar nicht sowohl zu dem vorhergehenden als vielmehr zu dem jedesmal folgenden Theile oder Acte dieses Mythus, dass wir daraus mit Recht schliessen, der Dichter habe jene ursächliche Verbindung nur um des äusseren, geschichtähnlichen Zusammenhanges willen ersonnen. — Noch deutlicher zeigt sich dieses, wenn wir nicht je zwei Glieder, sondern die *ganze Kette* der Sagen des hesiodischen Prometheus betrachten. Sie könnte abbildlich, d. i. treu wiedergebend nichts Anderes darstellen als den allgemeinen Satz: „wie aus der Schuld die Strafe, so erzeuge sich aus Strafe leicht wieder neue Schuld.“ Denn hätte der Dichter durch besondere, bestimmte Vergehungen und Büssungen jene Verkettung und Wiedererzeugung in einem specielleren Sinne ausdrücken wollen, so hätte er demgemäss die Begebenheiten übereinstimmender gewählt und gebildet. Aber auch jenen allgemeineren Satz: „dass aus den Strafen neue Vergehungen sich erzeugen, weil der

---

1) Theog. 562, 570. Tagw. 49, 57.

Mensch von dem für Schuld verhängten Uebel durch neue Schuld sich zu befreien suche" hat Hesiod weder bei der Erzählung selbst, noch in vorangegangener oder nachfolgender Lehre ausgesprochen oder angedeutet. Eben so unangemessen oder vielmehr ganz widersprechend ist jener äussere geschichtliche Zusammenhang dem Wesen der beispielgebenden Darstellung, da diese, wenn sie zusammengesetzter Art ist, in einer Mehrheit besonderer Fälle, die nur logisch durch das Allgemeinere, was sie erklären sollen, verknüpft sind, nicht aber in einem geschichtlich fortschreitenden Ganzen besteht, wozu jene nur mit Verlust der Form und Natur des Beispiels verwebt werden könnten. Es bleibt also nach Abzug des Abbildes und Beispiels nur die Ansicht freier Dichtung für die geschichtliche Verknüpfung aller Theile übrig, welche aber, nachdem wir die innere künstlerische Einheit der Form schon oben widerlegt haben, nur eine rhapsodische, dem Epos nachgeahmte Zusammendichtung gegebener älterer Sagen sein kann.

§. 16. Dasselbe Schwanken zwischen unvereinbaren Darstellungsgattungen finden wir wie in der geschichtlichen, so auch in der *persönlichen* Verbindung, und wie es dort das Dichterische war, so ist es hier das Sinnbildliche, was den vorherrschenden Formen, denen des Abbildes und des Beispieles entgegentritt. Es besteht aber die persönliche Verbindung theils in der Einheit des *Hauptsubjects* der Handlungen, theils in dem *genealogischen* Vereine mehrerer Personen. — Das Hauptsubject, der alle diese Mythen umfassende und tragende Prometheus, steht als solches nicht überall allein, sondern es steht neben ihm der Mensch in ähnlicher Beziehung auf das Ganze. Stände *Prometheus* auch *allein* da als das hier überall handelnde oder duldende Wesen, so würde seine sinnbildliche Bedeutung der beispielgebenden Darstellung, die wir doch hier anerkannt haben, widerstreiten, da nirgends dasselbe zugleich Sinnbild und Beispiel sein kann, mit anderen Worten, zugleich ein stellvertretendes, der Form nach selbständig dem Objecte oft coordinirtes, d. i. ähnliches, und doch auch ein nur erklärendes, stäts abhängiges, stäts subordinirtes, d. i. specielleres Darstellungsmittel [1])! Aber auch dann, wenn wir die abbildliche,

1) S. die Einleitung über das Beispiel und über das Sinnbild.

gläubige, oder auch wenn wir die freie dichterische Ansicht als die dem Mythus zu Grunde liegende annehmen (und dass erstere vorherrscht, haben wir oben gesehen), so ist doch auch in diesen Fällen die Einheit des Subjects mit der Aufführung einer Reihe von Beispielen nicht wohl übereinstimmend, da diese natürlicher und zweckmässiger nicht von Einer, sondern von verschiedenen handelnden und leidenden Personen hergenommen werden, nämlich nur da, wo der Darsteller selbst auch der Schöpfer des Ganzen ist durch eigne Erfindung oder freie Wahl. Hier aber müssen wir das Gegentheil aus jenem Mangel an Uebereinstimmung der Formen und Ansichten schliessen. — Doch wie schon bemerkt, Prometheus steht zwar hervorragend, aber nicht allein da, sondern *neben ihm steht der Mensch* oder vielmehr die Menschen (um nicht zu sagen die Menschheit) und zwar ebenfalls in Beziehung auf die Gesammtheit dieser Mythen. Bald ist es Prometheus, der handelt oder duldet entweder für sich selbst oder für die Menschen; denn dass er nicht für sich, sondern für sie das Opferthier trüglich getheilt, das Feuer entwendet, ist nicht überall unzweideutig, sondern anfangs unbestimmter, nachher erst deutlicher ausgedrückt [2]); bald sind es die Menschen, welche nicht nur handeln, blosses Gebein den Göttern, mit denen sie in Streit lagen, opfern, sondern auch dulden, und zwar wie Prometheus für sie, d. h. wegen der Thaten für sie, so umgedreht sie für ihn, d. h. für seine Frevel, welche die Menschen durch die Feuerentziehung und durch die Uebel der Pandora büssen. So wird der Feuerdiebstahl durch Pandora an den Menschen, durch die Fesselung und Lebernagung aber an Prometheus bestraft [3]) und bei dieser Verdoppelung der Strafe ist diese Qual des Prometheus ein nicht zufällig ausserhalb der Kette dieses Mythenzusammenhanges liegendes, gleichsam überflüssiges Glied. Durch dieses enge, wechselseitige Verhältniss, welches nicht zufällig und grundlos

2) Z. B. Theog. 535. wo das ὅτε ... *Μηκώνῃ, τότ' ἔπειτα* eigentlich nur eine Ortangabe und Zeitfolge des Streites der Menschen und Götter und der Stiertheilung enthält und wo das *πρόφρων* die Klugheit, nicht die Vorsorge für die Menschen bedeutet. So wird V. 566 nur gesagt: „er entwandte das Feuer" ohne den Zusatz „er gab es den Menschen." — Die Tagwerke sind hier noch kürzer und dunkler V. 48.

3) Theog. 521, 534, 562 und angedeutet Tagw. 56: „Grosses Leiden *dir selbst* und den künftigen Männern."

sein kann, verräth sich Prometheus als Sinnbild, der Mensch als Gegenstand desselben oder vielmehr als eigentlicher, abbildlicher Sprachausdruck des Gegenstandes. In solcher Verbindung des Sinnbildes und des Abbildes liegt ausser der Tautologie des Sinnes auch ein Widerstreit der Form, da das selbständige Sinnbild, die allegorische Figur vermöge ihrer Natur als Stellvertreterin der Sache das Danebenstellen der Sache selbst oder ihres Abbildes nicht gestattet. Alles dieses führt auf die Vermuthung, dass Prometheus ursprünglich allein da stand als Subject der Allegorie, d. i. des selbständigen, zusammengesetzten, handlungvollen Sinnbildes, und dass erst später der Mensch durch Deutung des Inhaltes und durch Missverstand der Form als zweites Subject des Ganzen hinzutrat, wodurch die hesiodische Darstellungsweise erklärt und die vorhesiodische Entstehung des Mythus bestätigt wird. — Nächst der Einheit der Hauptperson ist es ihr Stammbaum, der eine persönliche Verbindung der hier angereihten Fabeln bildet. Aber die Ansicht dieses *genealogischen* Bandes, welche sich in der überlieferten Form ausspricht, zeigt denselben Mangel an Uebereinstimmung. Denn auf der einen Seite wird diese Brüderschaft der vier Japetiden in der bei Hesiod herrschenden Form als abbildliche, wahre Darstellung des Geschehenen und zugleich als Beispiel einer Lehre gegeben und auf der anderen Seite blickt doch auch das Sinnbildliche noch hindurch als die Gattung, welcher die begriffdarstellende Genealogie vorzugweis und beinahe ausschliesslich angehört. Nur in dem Einen Falle könnte eine so abbildlich hingestellte, scheinbar oder wirklich aus dem Leben und der Geschichte genommene Sippschaft von Blutsverwandten wesentlich zur Darstellung oder vielmehr nur zur Erklärung von Begriffen dienen, nämlich nur dann etwa, wenn sie als Beispiel für den Satz gegeben würde, dass gewisse Eigenschaften und Schicksale ein Gemeingut oder Gemeinübel ganzer Familien zu sein pflegen. Wo dies nicht gemeint ist, warum sollten da nur eben Brüder oder Vettern als Beispiele Einer Eigenschaft gewählt werden? Nun aber ist jener Satz keineswegs als Inhalt oder Zweck dieser Zusammenstellung des Prometheus und seiner Brüder ausgedrückt noch angedeutet. Daher sind offenbar die Verhältnisse der Blutsverwandten nicht selbst Gegenstand, noch Abbilder desselben, sondern sie sind

nur Sinnbilder der Begriffverwandtschaft, und das Abbildliche und Beispielartige der Form ist auch hier nur hinzugetreten.

§. 17. So erscheint das Verhältniss der Formen zum Gegenstande in der Darstellung selbst, sofern die Ansicht der Urheber oder Ueberlieferer sich darin offener zeigt. Wie aber in der kühneren *Deutung?* Man könnte versuchen, dadurch mehr Einheit in die geschichtliche Verbindung zu bringen, dass man einen Kreislauf und zwar einen bestimmteren als den oben erwähnten von Schuld und Strafe, nämlich eine Kette erst von Begierde und Luxus, dann als Folge jener Arglist und Frevel, endlich als Folge dieser Entbehrung und Leiden oder irgend eine Reihe ähnlicher wechselseitig sich fortzeugender Vergehen und Büssungen annähme; man könnte auch das Widersprechende in der Verbindung der Subjecte, des Prometheus und der Menschen, dadurch zu vereinen suchen, dass man darin die Andeutung stellvertretender Büssung sähe. Aber nicht nur wäre dies vielmehr eine willkürliche und unwahrscheinliche Hineintragung als eine Herausdeutung des Inhaltes, sondern es würde auch für die Einheit des Formverhältnisses nichts gewonnen. Wollte man z. B. behaupten, dass jene Verkettung von Eigenschaften, Thaten und Schicksalen hier in einer rein abbildlichen, geschichtgläubigen oder auch, dass sie in einer rein sinnbildlichen, allegorischen Darstellung durchgeführt wäre, so befände man sich erstlich in dem Falle des Zirkelschlusses, nämlich der Folgerung des Inhaltes aus dem vorausgesetzten Formverhältnisse und des Formverhältnisses aus dem angenommenen Inhalte, indem man verabsäumte, den Beweis auf eine feste von ihm selbst unabhängige Grundlage, auf die deutlichen bildlosen Zusätze und die ausserhalb liegenden Umstände zu stützen; und zweitens findet sich eben in diesen deutlichen, bildlosen Zusätzen und Umständen, in der Hervorhebung der Beschaffenheit und beispielartigen Behandlung der Sittenlehren, in der Stellung des Menschen neben Prometheus, in dem Geiste der hesiodischen Dichtung überhaupt und jenes ganzen Zeitalters die Widerlegung einer solchen durch eine Kette von Ursache und Wirkung hindurchgeführten sich im Abbilde oder in der Allegorie gleich bleibenden Ansicht des Verhältnisses der Form zum Inhalt.

§. 18. Dieses Ergebniss gewährt die Verbindung der Prometheusmythen bei Hesiod. Aber zeigt vielleicht das *Einzelne* etwas Anderes? Nein; auch hier findet sich jene Ungleich-

heit der Darstellungsgattung sowohl in den *Begebenheiten* als in den Personen. Schon das Urgeschichtliche, was sich in der Entziehung oder Versagung des Feuers, der leichten, arbeitlosen Nahrung und des langen von Krankheit freien Lebens, sowie in der Urmutter der Weiber ausspricht, also die hier erzählten Urverschuldungen und Urstrafen (wenn auch nicht im Sinne der hebräischen Sage), eignen sich doch nicht zur beispielgebenden Darstellung, welche übrigens, wie wir gesehen haben, hier vorwaltet. Denn als Beispiel kann nicht das dienen, was in seiner Art einzig ist, wie die Urbegebenheiten, besonders da, wo die Urzeit so wie hier hervorgehoben ist und als wesentlich erscheint. Die Erzählungen selbst aber zeigen theils die abbildliche Wiedergebung der aus dem Leben gegriffenen Thatsachen bis auf ihre Nebenumstände, wie die Bergung und Hegung des Feuers im markigen Rohrstabe, theils das Dunkle und Wunderbare des Sinnbildes, wie in der Entwendung des Feuers von Zeus, theils die spielende Dichterfreiheit, wie in dem Schmucke der Pandora, um hier noch nicht zu erwähnen, was nicht beiden Gedichten gemein ist, sondern nur dem einen oder dem andern angehört, die Theilung des Opfers, die Strafe des Prometheus, die Kiste der Pandora, welche dies Schwanken der Ansicht doch als ein beiden Gedichten Gemeinsames bestätigen, so dass Abbild, Dichterbild, Sinnbild hier verbunden und vermengt sind. — In den Personen aber, in den Nebenfiguren unserer Mythenreihe findet sich dasselbe, was wir oben im Hauptsubjecte wahrnahmen, nämlich eine Zweiheit, ein Bild und Gegenbild, Beides als Träger Einer Handlung. Denn wie im ganzen Mythus dem Prometheus sich die Menschen an die Seite stellten, so traten hier zu dem Epimetheus ebenfalls die Menschen oder die Männer, zu Pandora das Weib, zu Zeus die Götter hinzu. An Epimetheus wird das Geschenk gesendet, er erkennt das Uebel, da er es hat und doch sind es die Menschen, denen es zugedacht ist und die es trifft. Pandora ist ein von Hephästos geknetetes, nach Aehnlichkeit einer Jungfrau geformtes Bild, ein Trugbild, zugeschickt den schon bestehenden Menschen; und sie ist auch Weib, nicht bloss ein künstlich gebildetes Weib [1]), sondern geradezu Weib genannt und öfter noch den Männern als den Menschen entgegengestellt,

1) πλαστὴ γυνή.

was hier nicht so wie sonst wohl eine zufällige Wortverwechselung sein kann; sie ist ein lebendiges, leibhaftiges Weib an Tugenden und Fehlern, die Urahnin des Weibergeschlechts. Zeus ist es, dem der Opfertrug, der Feuerdiebstahl geschieht und von dem die Strafen ausgehen, ohne dass er dabei Vertreter der übrigen Götter genannt würde, und doch sind es diese, nicht bloss Zeus, mit denen zu Mekone die Menschen im Streit lagen, denen sie forthin Knochenopfer brachten und die den Sterblichen den sorgenfreien Nahrungssegen verschlossen. In dieser Verdoppelung der handelnden und leidenden Subjecte sehen wir hier, wie oben, die Wirkungen und Kennzeichen allmäliger Bildung, Deutung und Umbildung des Mythus, wodurch es unstreitig geschah, dass zu dem alten Sinnbilde der eigentliche, abbildliche Ausdruck des Gegenstandes hinzutrat.

§. 19. Dieses Schwanken also zwischen den verschiedenen Ansichten des Verhältnisses der gegebenen Bilder zum Inhalte zeugt für die Ungleichzeitigkeit und für das vorhesiodische Alter unseres Mythus, theils wegen jenes Verhältnisses an sich, theils zugleich in Rücksicht der Form und des Gegenstandes. Es hat aber Jenes schon *an sich* um so mehr *Beweiskraft*, weil gerade wie oben in der Form, so hier in dem *Verhältnisse* derselben zum Object und in der darauf beruhenden Darstellungsgattung die Einheit weder vollkommen ist, noch gänzlich fehlt, so dass auch hier jene *Halbheit* der Darstellung und Ansicht sich zeigt, welche das, worin sich der Widerspruch findet, nämlich die Darstellungsgattung, nicht als zufällig und gleichgiltig, sondern als *wesentlich* für den Zweck des Dichters erscheinen lässt, eben wegen der zugleich darin hervortretenden Uebereinstimmung. Denn nur das Wesentliche, das von dem jedesmaligen Darsteller Beabsichtigte kann für die Art und den Gang der Entstehung und Bildung des Ganzen belehrend und beweisend sein, nicht aber das Zufällige und Unbeachtete. Darum ist es auch wichtig, dass, wie wir gesehen haben, jene Halbeinheit der Verhältnissansicht hier nicht nur im Einzelnen, sondern auch in der Verbindung der Prometheusmythen, und dass sie nicht in einer anderen, sondern eben in der hier vorherrschenden Darstellungsgattung, in der das Abbildliche als Beispiel gebenden Darstellung sich findet. Denn das Zufällige hat mehr Raum im Einzelnen als in der Verbindung und mehr auch in der vorwaltenden rein dichterischen oder der sinnbild-

lichen Darstellung als in der abbildlich beispielgebenden, welche fester bestimmt und gebunden durch die Gesetze der Wirklichkeit und der Denkkraft weder die Einheit noch den Zwiespalt der Ansicht, woranf die Darstellungsgattung beruht, als zufällig anzusehen erlaubt, sondern aus dem Streite auf die Ungleichzeitigkeit und Allmäligkeit, aus der Uebereinstimmung aber auf die Zusammendichtung und Umbildung des Einzelnen zum Ganzen schliessen lässt. Aber die Ungleichheit der Darstellungsgattung beweist diese nicht nur an sich selbst, sondern auch *mittelbar*. Denn da sie nichts Anderes ist als der Ausdruck der Verhältnissansicht, des Verbindungsgrundes zwischen Form und Inhalt, so vermag sie, wenn sie an sich ohne Zirkelschluss erkannt ist, sowohl auf die *Form* und die damit von uns schon hergeleiteten Beweise, als auf den *Inhalt*, zu dem wir nun fortgehen, ein helleres Licht zu werfen.

§. 20. Ausser der Form und dem Verhältnisse oder Verbindungsgrunde der Form und des Inhaltes ist es drittens der *Inhalt* selbst, aus dessen Einheit oder Nichteinheit sich Schlüsse auf die gediegene und gleichzeitige oder auf die nur angereihte und allmälige, folglich zum Theil schon vorhesiodische Entstehung unseres Mythus machen lassen. — Zuvörderst haben wir den Inhalt nur im *Allgemeinen*, also die *Gattungen* der *Gegenstände* oder des Inhaltes zu betrachten, nicht sowohl insofern sie an sich mögliche Gegenstände unseres Mythus sind, sondern insofern sie zufolge unserer bisherigen Untersuchungen der Form und ihres Verhältnisses als möglicher und als wirklicher Inhalt erscheinen, und aus der Gattung des Inhaltes wird auch die *Art* der darin herrschenden *Einheit oder Nichteinheit* sich bestimmen lassen. Wenn wir so zuerst gattungsweis auf das im Vorigen Begründete den Inhalt festgestellt haben, so wird dann die *genauere* Bestimmung desselben im Ganzen und Einzelnen leichter und sicherer sein, indem wir uns hier wie dort vorzüglich an die durch sich selbst deutlichen Theile der Darstellung, an das Bildlose in Namen, Beinamen und Zusätzen halten. Denn auch hier kommt Alles darauf an die, drohenden Zirkelschlüsse zu meiden, die den Inhalt aus der Form und deren Verhältnisse und diese doch erst aus jenem folgern oder die uns verführen, das Allgemeine aus der Unterscheidung des Einzelnen, das Wesentliche aus der des Zufälligen, die Zeit und Art der Entstehung endlich aus diesen Inhaltsbestimmungen

und diese doch wieder nur aus jenen herzuleiten. — Erstlich also die *allgemeinere* Bestimmung des Inhaltes, nämlich der hier möglichen Gattungen desselben, beruht theils auf dem *Ursprunge* oder Erkenntnissgrunde, theils auf dem *Umfange* der Gegenstände. Denn diese sind ihrem *Ursprunge* nach entweder *geschichtlich* oder *dichterisch* oder *begrifflich*, je nachdem ihre Vorstellungen Erzeugniss der sinnlichen Wahrnehmung oder der Einbildungskraft oder des Verstandes sind (s. oben S. 43). Zufolge unserer Untersuchungen über die Formverhältnisse unseres Mythus bei Hesiod kann der Inhalt weder rein geschichtlich sein noch rein dichterisch, sondern er ist *begrifflich*, weil wir die Darstellung bereits als beispielgebend erkannt haben, d. i. als Erklärung des allgemeineren Satzes durch Besonderes und Einzelnes. Denn zu dem geschichtlichen Inhalte würde eine abbildlich wiedergebende oder auch eine dichterisch umwandelnde oder endlich eine sinnbildlich stellvertretende Darstellung sich geeignet haben; zu dem rein erdichteten Gegenstande ebenfalls eine entweder einfach wiedergebende oder dichterisch ausschmückende Behandlung; endlich auch der begriffliche Inhalt ist zwar mit allen diesen Darstellungsgattungen nicht nur vereinbar, sondern im Einzelnen hier auch wirklich vereint (denn nur Einzelnes ist, wie wir oben sahen, abbildlich, sinnbildlich oder dichterisch dargestellt), aber es ist die beispielgebende Darstellung, welche ausschliesslich und nothwendig nur der Gattung der begrifflichen Gegenstände und keiner andern angehört. Denn eben daraus haben wir ja oben die Beispielanreihung hier als das Herrschende erkannt, weil wir Lehren als Träger des Ganzen offen hingestellt und Einzelfälle jenen untergeordnet und zur Erklärung hinzugefügt sahen: daher diese allgemeine Nachweisung des Begrifflichen vielmehr nur eine Wiederholung des oben Bemerkten als ein Schluss daraus ist. Aber auch abgesehen von der bestimmteren Ansicht der Darstellung als einer beispielgebenden finden sich hier in der Gesammtheit der Erzählungen die Kennzeichen, an welchen der begriffliche Inhalt überhaupt erkannt wird: die Abwesenheit von Zeit und Ortbestimmungen, welche als wesentlich für das Ganze gegeben wären, was geschichtlichen Inhalt verriethe (nur Mekóne findet sich hier und zwar als Localangabe der Entstehung eines bleibenden, bedeutsamen Gebrauchs); die Abwesenheit auch jener Fülle sowohl wundersamer und ergetzlicher als

bedeutungsloses Phantasiespiel erscheinender Gestalten und Begebenheiten, welche die reine Dichtung als Gegenstand und Zweck bezeichnen und dagegen das Vorhandensein nicht nur einzelner als wesentlich hervortretender, in klaren Worten oder Bildern ausgedrückter Begriffe, sondern auch der Uebereinstimmung und Einheit derselben. Denn Einheit als ein Grundgesetz des denkenden Geistes ist den begriffhaltigen Darstellungen vorzugweis eigen und also auch ein Kennzeichen des begrifflichen Mythus (§. 19 flgg.). Besonders ist es der begriffhaltige Name, der wegen seiner Uebereinstimmung mit dem Beiworte, Thatsachen und Deutungen als abbildlich erscheint und dadurch den begrifflichen Inhalt bezeugt. Doch ist diese Einheit, wie sich bald im Einzelnen zeigen wird, gerade eben nur eine solche, welche genügt, die begriffliche Natur des hesiodischen Prometheus zu bestätigen, keineswegs aber ist es jene vollkommnere begriffliche Einheit, welche eine Schöpfung aus dem Ganzen, eine organische hier zu erkennen uns geböte oder erlaubte. — Wenn der Inhalt seinem Ursprunge nach ein begrifflicher ist, so fragt sich ferner, ob er dem *Umfange* nach ein einfacher oder ein mehrhaltiger ist, mit anderen Worten, ob wir hier eine *tautologische* oder eine dem Sinne nach *mannichfache* und fortschreitende Mythenzusammensetzung haben (S. 54). Ersteres ist hier, wie in aller beispielgebenden Darstellung, natürlich der Fall, wenn auf den eigentlichen Gegenstand, den Zweck des Ganzen gesehen wird, nämlich den Einen zu erklärenden Begriff oder Satz (hier die thörige Anmassung); hingegen liegt eine Mehrheit und Mannichfaltigkeit des Inhalts in dem Besonderen (in den verschiedenen Verschuldungen und Strafen), was jedoch, sofern es beispielweis gegeben wird, nur als Mittel dient, denn in dem Beispiele wie in aller mittelbaren Darstellung ist der nächste Gegenstand der gegebenen Form (sei sie Abbild, Sinnbild oder Dichterbild) zugleich selbst nur Form und Mittel für den entfernteren, höheren Gegenstand, den wahren Inhalt des Ganzen (vgl. S. 90).

§. 21. Aus diesen Gattungsbestimmungen des Inhaltes nach seinem Ursprunge und Umfange ergiebt sich auch im Allgemeinen schon die *Art der Einheit* oder Nichteinheit, die mögliche sowohl als die nothwendige, in dem Inhalte der hesiodischen Prometheusfabeln. Nämlich die begriffgebende Darstellung und namentlich die beispielweis erklärende fordert noth-

wendig die logische Einheit, die das Besondere dem Allgemeinen unterordnet und dadurch verknüpft, wie lückenhaft und im Einzelnen widerspruchvoll es auch sei, folglich nur die niedere und allgemeinere Art logischer Verbindung; sie fordert aber nicht nothwendig die höhere begriffliche Einheit, schliesst sie jedoch auch nicht ganz aus. Denn da diese höhere begriffliche Einheit eine doppelte ist, entweder eine ursächliche nach erfahrungsmässigen Gesetzen oder eine logische, so wird nur die erstere, die der geschichtartigen oder empirischen Causalverkettung von der Beispieldarstellung ausgeschlossen. Denn es findet zwar das Beispiel auch im Empirischen statt, aber doch nur in sofern, als Empirisches zum allgemeineren Begriffe erhoben ist, dem das Besondere sich logisch unterordnet. Die andere Art höherer Einheit, die denkgesetzliche (logische) ist entweder eine schliessende (analytische, syllogistische) oder eine eintheilende (synthetische, combinirende), je nachdem von dem Besonderen und Zusammengesetzteren zu dem Allgemeinen, Einfachen als dem Nothwendigen oder von diesem zu jenem als dem Zufälligen fortgeschritten wird. Ersteres, das Folgern, geschieht nie, Letzteres, das Unterordnen der Begriffe mit Beobachtung der höheren Einheit ist hier nur möglich, nicht nothwendig. Zwar auch die erschöpfende systematische Eintheilung und Unterordnung ist von der Beispieldarstellung ausgeschlossen. Doch als Beispiel kann mehreres Einzelne und Besondere entweder zweckmässig gewählt, geordnet und verknüpft oder zweckwidrig und gleichsam zufällig angereihet sein. Jenes also wäre die höhere, organische Einheit, die selbst bei dieser Beschränkung auf zweckmässige Wahl, Ordnung und Verbindung nach Ausschluss der ursächlichen, der syllogistischen und der logisch systematischen Einheit, doch noch zum Beweis der Schöpfung aus dem Ganzen dienen würde; die andere wäre die niedere Einheit, welche weit entfernt für jene gleichzeitige durch Einen geistigen Act bewirkte Entstehungsart zu zeugen, vielmehr die Allmäligkeit und Unabhängigkeit der Bildung des Einzelnen beweist. Welche von beiden Arten der Einheit des *Inhaltes* hier wirklich sich findet, da Beides möglich ist, dies zu erkennen genügt keine unserer bisherigen allgemeineren Bestimmungen, weder die dichterische geschichtartige Form noch die beispielgebende Ansicht und Absicht der Darstellung,

noch der begriffliche Inhalt (und selbst dieses negative Resultat unserer zuletzt gegebenen genaueren Unterscheidungen ist schon für uns Gewinn), sondern es bedarf dazu noch der Prüfung des Inhaltes im Einzelnen und dies um so mehr, da jene Darstellungsgattung, die beispielgebende, wie wir sahen, nicht rein gehalten, sondern mit der sinnbildlichen und dichterischen verknüpft ist.

§. 22. Bei der Betrachtung der einzelnen Theile der hesiodischen Episoden von Prometheus bestätigt sich, was wir schon erwiesen haben, nämlich dass sie begrifflichen Inhaltes sind (S. 164), dass zwar die *höchste* begriffliche Einheit, nämlich die logisch systematische, sich hier nicht findet (S. 165), so wenig als eine begriffliche Causalverkettung aller Theile (S. 155), da Beides ja nicht einmal vereinbar wäre mit der bei Hesiod hier vorwaltenden Beispieldarstellung, dass hingegen jene *niedere* Begriffeinheit, welche nothwendig verbunden ist mit jeder Beispielgebung, allerdings hier beobachtet wird, indem die einzelnen Sagen von Prometheus sich unterordnen unter die Hauptsätze, dass Anmassung gegen Zeus und dass Begierde nach vielfältigem sinnlichen Genuss verderblich sei: eine Begriffverbindung, die doch nur dann hervortritt, wenn man in jenen Sagen nur das diesen Sätzen Entsprechende als wesentlich beachtet (gemäss der hesiodischen Ansicht und Darstellung), von den anderen darin ausgedrückten verschiedenartigen Begriffen aber als von Zufälligkeiten absieht. — Aber bei unbefangener Prüfung zeigt sich, dass doch hier diejenige Einheit fehlt, welche zwischen inne steht zwischen jenem höchsten strengwissenschaftlichen und diesem niederen Begriffverhältnisse, wo das Heterogene durch das lockere Band der Beispielgebung verknüpft ist: mit anderen Worten, es zeigt sich, dass die *höhere begriffliche Einheit* der hesiodischen Prometheusmythen fehlt, welche in der Uebereinstimmung der mannichfaltigen Begriffe besteht, die als wesentlich, d. i. als absichtlich ausgedrückt und bezweckt, kurz als Gegenstände der Sagen erscheinen. Freilich erscheinen sie so nur dem Auge, das sie nicht einseitig bloss in Bezug auf die hesiodische Anwendung, sondern unabhängig davon, jede dieser angereihten Erzählungen für sich einzeln betrachtet. Zu dieser unbefangenern Betrachtung des Einzelnen aber verpflichtet uns schon das Abbildliche der Darstellung, was wir bereits als das einfachste und natürlichste, auch bei Hesiod im Einzel-

nen wirklichgedachte und ausgedrückte Verhältniss anerkannt haben, wonach die Form dem Gegenstande gleich ist (S. 153 und 154) und der begriffliche Inhalt also nicht bloss der allgemeine in jenen Sätzen ausgesprochene, sondern auch ein besonderer, mannichfaltig bestimmter ist. — Sollte in dieser Mannichfaltigkeit eine höhere begriffliche Einheit liegen, so müsste sie sich ebensowohl in dem *gegenseitigen* Verhältniss der *Hauptheile* der Dichtung als in diesen *einzelnen* Theilen zeigen. Jenes ist die begriffliche Uebereinstimmung und Verbindung der hesiodischen Prometheusmythen unter einander, dieses ist die der Züge und Ausdrücke jeder dieser Mythen für sich betrachtet. Jene ist die wichtigere, weil Mangel an Einheit, Widerspruch und Zweckwidrigkeit nicht zufällig sein können in den Haupttheilen, dahingegen diese Mängel, wenn sie sich in den einzelnen Zügen finden, als unwesentlich angesehen werden könnten. Auch ist ja eben diese unsere Aufgabe zu untersuchen, ob die Haupttheile des Ganzen, die verschiedenen Erzählungen von Prometheus als ein Ganzes geschaffen oder ob sie, wie der Form und Darstellungsgattung, so auch dem begrifflichen Inhalte nach ursprünglich getrennt und erst von Hesiod zusammengedichtet erscheinen.

§. 23. Erstlich also in dem *gegenseitigen Verhältniss der Haupttheile* müsste die begriffliche Einheit entweder offen *dargestellt* sein oder, wenn sie auch verdeckter wäre, durch natürliche *Deutung* gefunden werden. Keines von Beiden aber ist der Fall. Denn wenn wir uns, wie billig, zuerst und hauptsächlich an das wirklich *Dargestellte*, in der Dichtung deutlich Ausgedrückte halten, so finden wir weder eine *ursächliche* noch eine *logische* Verbindung aller in dieser Mythenreihe dargestellten Gedanken. — Zwar haben wir oben den *Causalzusammenhang* zwischen der Schuld und der Strafe, ja selbst der Art der theils natürlichen, theils willkürlichen Bestrafung erkannt (S. 154) und es verträgt sich dieses Geschichtliche im Einzelnen recht wohl mit dem logischen Gange der beispielgebenden Darstellung; aber jenes Causalverhältniss ist dort nur auf *je zwei* Glieder beschränkt, und selbst hierin, in den Vergehungen und deren Folgen, fanden wir eben dort zugleich so manches Widerstreitende, auf eine bloss dichterische Verbindung Hindeutende. Eine ursächliche Begriffverkettung *aller* Glieder der Reihe aber findet gar nicht statt, denn wenn sie hier

ausgedrückt wäre, würde sie dem Wesen der nur logisch coordinirenden und subordinirenden Beispielgebung, die hier bei Hesiod in Rücksicht des begrifflichen Inhaltes vorwaltet, widerstreiten (S. 155); es ist aber auch eine solche fortlaufende Kette von Ursachen und Wirkungen hier keineswegs dargestellt, weder in gerader stäts zu Neuem fortschreitender Linie, noch im Kreislaufe der sich wechselseitig erzeugenden Schuld und Leiden. Zwar würden durch letztere die Wiederholungen beschönigt. Aber es ist doch die ganze Folge der Begebenheiten so wenig begründet in dem natürlichen Gange der Dinge, ja ihm so widersprechend, dass wir darin keineswegs den Ausdruck der Idee einer solchen Causalverbindung zu sehen befugt sind, sondern vielmehr auf eine spätere dichterische und zwar nur rhapsodische Verbindung der Form zurückgeführt werden (S. 144 155).

§. 24. Aber liegt etwa die *logische* Uebereinstimmung so deutlich vor Augen, dass ein in jeder der beiden hesiodischen Episoden ausgesprochener Hauptgedanke bestimmt in den einzelnen Beispielen wiedererkannt würde und diese zweckmässig gewählt erschienen zu Erklärung und zum Beweis des Satzes? Denn nur solche Einheit und Zweckmässigkeit würde uns befugen zu dem Schlusse, dass diese bedeutungsvolle Mythenreihe aus Einem Gedanken und also aus dem Geiste Eines Dichters entsprungen sei. Es ist aber solche Einheit des Gedankens hier weder zu erwarten, noch zeigt sie sich wirklich im Einzelnen. Nur halte man fest an diesen Einzelheiten und an den treu und bestimmt darin ausgedrückten Vorstellungen. Dies eben ist die *abbildliche* Ansicht dieser Darstellung, welche sich uns schon oben nicht nur überhaupt als das natürlichste Verhältniss des Bildes empfohlen, sondern hier auch durch bildlose in klaren Worten gegebene Zusätze bestätigt hat, so dass wir hierdurch und eben nur hierdurch vor Willkür der Deutung und Zirkelschlüssen bewahrt werden. Indem uns also die einzelnen Bilder und Bezeichnungen nicht nach Belieben für zufällig, sondern, so lange das Gegentheil nicht erwiesen ist, für wesentlich gelten und die Mittel zugleich Zweck, die Formen zugleich eben soviel Gegenstände und Begriffbestimmungen sind, so ist offenbar, dass in der bunten Mannichfaltigkeit und in den Gegensätzen der äusseren Darstellung zugleich der *Unzusammenhang und Widerspruch der Begriffe* enthalten ist. — Betrachten wir

zuerst die Menge und Verschiedenheit der einzelnen Vorstellungen, so sehen wir im *Subject*, in Prometheus, theils den Menschen in den Handlungen und Schicksalen, theils ein geglaubtes übermenschliches Wesen im titanischen Stammbaum ausgedrückt; wir sehen in den *Eigenschaften*, in den *Objecten der Handlungen*, in den Zeitbestimmungen Ungleichheit und Widerspruch. Was die *Eigenschaften* betrifft, so finden wir theils Intellectuelles, theils Moralisches, und Beides sowohl von der Lichtseite dargestellt als von der Schattenseite, nicht nur in dem Gegensatze des Epimetheus, sondern auch in Prometheus selbst, indem er einmal als der Kluge entweder erfindsam und strebend oder nur behutsam und warnend erscheint, aber auch er selbst als der Ueberkluge und Kurzsichtige; von der einen Seite als der Edle und Wohlthätige (dies sagen seine Handlungen, sein Beiname „der Arglose“ und selbst seine Gestalt); als der Weise und der Gemässigte (der Pandora gegenüber); von der andern Seite als der Arglistige und Trugvolle, der Selbstsüchtige und Anmassende, der Tollkühne und Frevler. Selbst der Name, der sich doch auf das Intellectuelle und zwar im guten Sinne beschränkt, schwankt doch zwischen der Bedeutung vorzüglicher Klugheit, die in der Feuerentwendung und der Fürsorge, die in der Stiertheilung, endlich der Vorbedachtsamkeit, die im Gegensatze des Bruders hervortritt. — Eben so weit aus einander liegend, wie die Eigenschaften des Prometheus, sind auch die *Objecte* der Handlungen, die wir unserem Grundsatze nach nicht als zufällig betrachten dürfen, das Feuer, das Opfer, das Weib, wodurch die Handlungen selbst sich bestimmen, so dass das erste jener Objecte auf einen Fortschritt der Kunst, das andere auf eine gottesdienstliche Einrichtung, das dritte auf das sinnliche und sittliche Verhältniss der Geschlechter hinweist. Endlich die *Zeit* der Begebenheit nicht nur als Formbestimmung, sondern auch Gegenstand dieser Mythen, ist theils zwar die Urzeit (wie die Versagung des Feuers und des Nahrungssegens, die Lebenskürzung als Urstrafe und die Mutter der Weiber uns lehrten (S. 141 u. 160), theils aber, da hier nicht ausdrücklich die erste Schuld und Strafe, der Ursprung des Uebels durch die Feuerentwendung und die Opfertheilung bezeichnet wird, ist es nur überhaupt eine uralte Zeit, deren Verhältnisse wir hier dargestellt zu sehen sicher sind. — Diese mannichfaltigen Bestimmungen der Eigenschaft,

der Handlung des Objects, der Zeit dürfen wir weder übersehen, noch sie willkürlich verbinden und verwirren, sondern sie sind in der *überlieferten Verbindung* festzuhalten, worin sie in den *einzelnen* Sagen stehen und wodurch sie gegenseitig sich beschränkend nicht nur die Form jeder dieser Mythen, sondern auch ihren begrifflichen Inhalt genau bestimmen und begrenzen, wie es der sinnlichen Denkweise und abbildlichen Darstellungsart jener Zeiten gemäss ist. Wenn wir so die in jeder Sage eigenthümlich vorherrschenden Andeutungen betrachten, so sehen wir mit Wahrscheinlichkeit in Prometheus erst einen klugen, feuerbenutzenden Erfinder, dann einen das Opfer ordnenden, Theilnahme am Genuss des geweihten Thieres gewährenden Fürsorger, endlich einen die Folgen vorausbedenkenden Weisen und Warner in dem gefahrdrohenden Verhältnisse zum weiblichen Geschlecht: also verschiedene menschliche Eigenschaften und Verhältnisse, wozu noch in dem titanischen Stammbaume die Vorstellung eines übermenschlichen gegen Zeus empörten Wesens kommt. Dabei ist es gleichgiltig, ob Prometheus sinnbildlich als personificirter Begriff oder abbildlich als bedeutsam begabtes und handelndes, geschichtliches oder dichterisches Wesen jene Eigenschaften darstellt. Denn die Begriffe bleiben dieselben und diese zeigen sich nicht übereinstimmend weder mit den *Hauptsätzen* Hesiods noch *unter einander* gegenseitig. Die Sätze Hesiods sind selbst zu bestimmt und eng begrenzt, um jene verschiedenen Vorstellungen umfassen und sie als Beispiele sich unterordnen zu können. In diesen *Hauptsätzen*, wonach die massüberschreitende Begierde und der überkluge Frevel bestraft wird, ist es das Sittliche und die Schattenseite, was vorherrscht; in dem Einzelnen waltet das Intellectuelle und die Lichtseite vor. Der Warner ist nicht Frevler, die Lösung der Fesseln findet keine Erklärung in den Sätzen Hesiods und die Eltern Japetos und Klymene an der Spitze der titanischen Brüder scheinen keineswegs, wie man es in dieser bedeutsamen Genealogie erwarten könnte, die allgemeinen Sätze in Beziehung zu den besonderen auszudrücken. Auch hat Hesiod selbst, obwohl er die Mythen als Beispiele seiner Lehren giebt, doch diese nicht so behandelt und nicht ausdrücklich so dargestellt, dass sie als einzelne dem Allgemeineren untergeordnete und darin enthaltene Fälle erschienen. Aber auch *unter einander* selbst stimmen die gegebenen Vorstellungen

nicht überein; Prometheus ist einmal der Kluge im Gegensatze des Thoren und dann doch auch selbst nur ein listiger Thor; mehrere Verschuldungen und Uebel werden als Ursünden und Urstrafen gegeben, obwohl das Erste nur Eins sein kann; kurz überall zeigt die Darstellung Hesiods Spuren des ursprünglichen lockeren Verhältnisses dieser Sagen und der darin enthaltenen Gedanken: ebensoviel Beweise der Wahrscheinlichkeit vorhesiodischer Entstehung und allmäliger Ausbildung der Form zugleich und der Begriffe, worin sich noch die Stufen des Fortschrittes erkennen lassen von dem allgemeineren Begriffe der Klugheit zu dem bestimmteren des Vorausbedenkens, von dem Intellectuellen zu dem Moralischen, von der Lichtseite des prometheischen Geistes zu dessen Schattenseite und Gegensatz; endlich der Fortgang von einzelnen Sagen über die älteste Zeit zu der umfassenderen und bestimmteren Beziehung derselben auf die Urgeschichte des Menschengeschlechts.

§. 25. So weit entfernt von ursprünglicher, begrifflicher Einheit zeigt sich unser Mythus in der überlieferten Darstellung. Aber ist diese Einheit vielleicht durch die *Deutung* zu retten? Wäre dies, so müsste sie nur durch die Form und durch Nebengedanken verborgen, leicht aber und sicher zu enthüllen sein. Es müsste von Einer Idee oder wenigstens von ein Paar unter sich verwandten Hauptgedanken und namentlich hier von dem bei Hesiod Vorherrschenden das Einzelne unmittelbar oder mittelbar, aber ungezwungen sich ableiten lassen entweder auf ursächlichem oder logischem Wege. Allein Keines von Beiden ist der Fall. Denn erstlich eine *Causalverbindung* (abgesehen davon, dass sie, wie schon bemerkt, unverträglich ist mit der beispielgebenden Darstellung) könnte nur willkürlich und gewaltsam hineingetragen werden trotz der abbildlichen Bestimmtheit und den bildlosen, unzweideutigen Zusätzen, wenn man z. B. die Zufälligkeit der Uebel als Folgen der Cultur darin ausgedrückt zu sehen meinte, dass Prometheus die personificirte Cultur die Aufnahme der Pandora, der Kunstverfeinerung und des Luxus, nicht verschulde, sondern davor warne; oder wenn man einen Kreislauf des zwischen Verdienst und Schuld, zwischen Genuss und Leiden schwankenden und in stäten Gegensätzen sich bewegenden Menschenlebens hier sehen wollte, eine Kette wechselseitig sich erzeugender, abstract gefasster Verhältnisse (s. oben S. 155). Es wäre dies nicht eine Heraus-

deutung des Causalzusammenhanges aus der hesiodischen Mythenverbindung, sondern es wäre eine blosse Verkennung der äusserlich geschichtlichen Form, des episch dichterischen die Mythen zusammenwebenden Bandes. — Zweitens die *logische* Einheit, nämlich die höhere in der Darstellung von uns vermisste, würden wir doch in dem Falle herauszudeuten vermögen und dazu befugt sein, wenn wir aus den einzelnen beispielweis neben einander gestellten Geschichten und den darin enthaltenen besonderen und coordinirten Sätzen auf einen allgemeinen Satz und eben nur den hesiodischen schliessen könnten. Allein auf diesem Wege fänden wir nicht eine der Gnomen unseres Dichters, die selbst schon zu speciell sind, sondern wir müssten, um zu einem das Heterogene des Inhaltes dieser Mythenreihe umfassenden Begriffe zu gelangen, höher hinaufsteigen zu einer abstracteren Idee, z. B. zu der des Menschengeistes überhaupt im Verhältniss zur Gottheit. Also abermals vielmehr eine eigenmächtige Hineintragung, als eine Herausdeutung der begrifflichen Einheit, deren Mangel wir demnach nicht bloss der Darstellung, sondern dem ursprünglichen Wesen und Verhältnisse der Prometheussagen beizumessen haben.

§. 26. Wie das Ganze der Mythenreihe in dem gegenseitigen Verhältnisse seiner Haupttheile, in der Verbindung der Erzählungen, die Beweise der Zufälligkeit und des Widerspruchs enthält, so auch diese Haupttheile *einzeln* genommen, jede Erzählung für sich, in dem Verhältnisse ihrer besonderen Theile und Züge. Denn nicht nur findet sich wiederholt im Einzelnen, nämlich in der Feuerentwendung und in der Opfertheilung der schon oben in Hinsicht der ganzen Mythenreihe gerügte Widerstreit zwischen dem intellectuellen, ursprünglich günstigen Begriffe des Namens Prometheus und der ethischen, nachtheiligen, von Hesiod hervorgehobenen Ansicht der Handlung, sondern es zeigt jede Sage auch ihren eigenen Mangel innerer Einheit, wie z. B. wenn die Schuld des Prometheus als unverzeihlich, seine Strafe unlösbarer Bande als ungemildert und selbst dem Worte des Dichters nach als fortdauernd und gegenwärtig erscheinen muss und sie doch bereits gelöst und aufgehoben ist, nämlich „zur Ehre des Herakles," also wahrscheinlich ein späterer Zusatz, sei er hesiodischen oder vorhesiodischen Ursprungs. So ist in dem titanischen Stammbaume keineswegs jene begriffliche Einheit des logischen oder ursächlichen Verhältnisses sicht-

bar, die in der genealogischen Form doch so leicht sich ausdrücken lässt und die sich anderwerts bei Hesiod in dieser Form deutlicher und richtiger ausspricht. Hier zeigt sich zwar das Titanische in Eltern und Kindern; aber weder liegt, wie es scheint, in dem Elternpaare Japetos und Klymene die personificirte Ursache der in den Kindern personificirten Folgen, wie es sonst der Fall ist, noch findet sich die erwartete Symmetrie der Begriffe in den vier Brüdern, da nur Epimetheus einen Gegensatz mit Prometheus bildet, dem jedoch eben hierdurch der nachtheilige im ganzen Stammbaume ausgedrückte Begriff wieder entzogen wird, während die beiden Anderen, Atlas und Menötios, ohne bestimmteres Verhältniss zu jenen und zu einander nur wegen des titanischen Strebens angereiht sind. Ueberhaupt zeigt sich in dem Einzelnen des Mythus wie in dem Ganzen der Mangel an Begriffeinheit schon in dem Mangel an Formeinheit, wenn wir anders nicht etwa durch künstliche, willkürliche Deutung das, was wir in der Genealogie und den Handlungen vermissen, in sie hineintragen wollen.

§. 27. Es ist aber besonders die Halbeinheit, wie oben die der Form und der Darstellungsgattung, so hier die der Begriffe, in welcher die Beweiskraft liegt für die ungleichzeitige Entstehung dieser Mythen. Denn wäre die höhere, die volle Uebereinstimmung des Inhaltes da, so würde diese nicht nur selbst für die organische Schöpfung durch Einen Dichter zeugen, sondern auch den Gegenbeweis aus der unharmonischen Form entkräften, weil diese dann als unwesentlich vernachlässigt sein könnte. Wäre dagegen gar keine Spur begrifflicher Einheit, selbst nicht der niederen, bemerkbar, so würde der Beweis aus dem widerstreitvollen Inhalte für die allmälige Entstehung ebenfalls verloren gehen, weil dann die begrifflichen Andeutungen als zufällig erschienen, obwohl dann die Wesentlichkeit der Form nnd die in ihr liegenden Gründe für unsere Meinung um so mehr herverträten. Nun aber findet keiner dieser beiden sich entgegengesetzten Fälle statt, sondern das Mittel zwischen beiden, nämlich die niedere Begriffeinheit der beispielweis erklärenden Darstellung, wodurch das Begriffliche sich als Gegenstand und Zweck, folglich als wesentlich bewährt, und die doch der höheren Einheit, welche sonst selbst in der Beispielgattung möglich ist, hier ermangelt. Wo aber die höhere Einheit, d. i. die zweckmässige Uebereinstimmung und Ver-

bindung des Wesentlichen fehlt, da ist eine geistige Schaffung aus dem Ganzen, eine gleichzeitige Herausbildung des Stoffes und der Form aus Einer Idee zu einem Zweck nicht nur unwahrscheinlich, sondern unmöglich. Denn trotz der Freiheit des denkenden und dichtenden Geistes und trotz den möglichen Verirrungen und Vergessenheiten ist im Allgemeinen für nothwendig zu achten, was dies höchste geistige Gesetz, das der Einheit, fordert, also Widerspruchlosigkeit und Zweckgemässheit als die Kennzeichen eines selbständigen, im Ganzen und Einzelnen gleichzeitig geschaffenen, nicht aus älteren und fremden Bestandtheilen nur zusammengesetzten Geisteswerkes. Da nun in den hesiodischen Prometheusmythen diese Einheit des Wesentlichen fehlt, so sind wir befugt, ja gedrungen, darin eine blosse Zusammensetzung überlieferter, fremder und älterer, vorher nicht so verbundener Stoffe zu erkennen, bestehend aus Formen und Begriffen, die Hesiod seinen Hauptsätzen nur unvollkommen untergeordnet hat und aus denen noch eine frühere gegenseitige Unabhängigkeit hervorblickt. Hesiod verband in halber Einheit für seinen Zweck, was ursprünglich einzeln sich selbst Zweck war. Das Unverbundene konnte sich heterogen, ja entgegengesetzt sein. Indem wir also die Verbindung des Widerspruchvollen lösen, lösen wir zugleich den Widerspruch selbst. Hierin also, in dieser Verbindung des Verbindungslosen, in dieser Halbeinheit liegt der Grund und die Aufforderung, zurück zu gehen zu dem Ursprunge des Einzelnen, der Begriffe wie der Formen, in vorhesiodischer Zeit.

§. 28. Bisher haben wir die hesiodische Darstellung des Prometheus in Hinsicht dessen betrachtet, was beiden Gedichten, *der Theogonie und den Tagwerken*, gemeinsam ist. Damit es nun nicht scheine, als könne unser Beweis der Einheitlosigkeit und vorhesiodischen Ueberlieferung nur auf einer Vermischung jener beiden Gesänge beruhen, so haben wir hier noch ein wenig bei ihnen zu verweilen, um sie auch *einzeln* zu betrachten und zwar erstlich *jede der beiden Episoden für sich* in ihrer eigenen inneren Einheit und Nichteinheit, zweitens beide im Verhältniss zu einander in ihrer *gegenseitigen* Uebereinstimmung und Abweichung. — Erstlich also in jedem der beiden Gedichte *für sich betrachtet* ist nicht nur jene niedere **Einheit der Form und des Inhaltes, sondern zugleich auch jener Unzusammenhang und Widerstreit, den wir schon nachgewiesen**

haben, wiederzufinden sowohl in dem vom Dichter *Gegebenen* als in dem *Mangelnden.* Denn erstens das Gegebene, was beiden Gedichten offenbar *gemeinsam* ist, gehört auch jedem einzeln an, wie die unpassende Verbindung des Feuerdiebstahls als Schuld und der Pandorasendung als Strafe, wie das schwankende, theils sinnbildliche, theils abbildliche Verhältniss z. B. in der Pandora der Theogonie, die erst durch die hier bloss körperliche Ausschmückung als ein puppenartiges Trugbild und dann doch eben hier durch den Zusatz: „Ihr entspross das Geschlecht der Weiber" deutlich als Weib bezeichnet wird; wie das Zweideutige, Günstige und Nachtheilige des Prometheus in Namen und Thaten. Hierzu gehört auch das nur *scheinbar* dem einen Gedichte *Eigenthümliche,* wie der Epimetheus in den Tagwerken, der doch auch in der Theogonie wenigstens genannt wird, und die Stiertheilung, die Fesselung in der Theogonie, die in den Tagwerken als dem unstreitig späteren Gedichte Hesiods nur zurückweisend angedeutet werden, nämlich jene in den Worten V. 48: „weil ihn täuschte Prometheus" und diese, die Strafe des Prometheus in den Worten V. 56: „selbst dir zum grossen Leid." Auch Japetos erscheint in den Tagwerken wieder im Japetioniden V. 54. Also gehört jedem der beiden Gesänge dieselbe Reihe und Gliederverkettung an, deren Mängel wir oben gerügt haben. Aber auch das *wirklich Eigenthümliche* der einen oder der andern Erzählung haben wir schon oben zum Theil angeführt, da es Beispiele gewährt für die gemeinsame Einheitlosigkeit der Begriffe und der Bilder. So ist in der Theogonie die Lösung des Prometheus aus den Fesseln wenig übereinstimmend mit dem Hauptgedanken wie mit dem Einzelnen dieser Episode der Theogonie, und in den Tagwerken zeigt sich das Zufällige und Widersprechende in den Vervielfachungen der Urschuld, da hier ausser dem Opfertruge und Feuerdiebstahle auch noch die Aufnahme der Pandora und die Oeffnung der Kiste bestraft werden; dazu kommt die Vervielfachung der Strafen, nämlich hier auch noch die Nahrungsentziehung und die Krankheiten ausser der Feuerversagung, der angedeuteten Strafe des Prometheus und den Uebeln der Pandora selbst, die die Theogonie erwähnt; ferner das Widersprechende ihrer Kiste in den Tagwerken, worin einmal Güter enthalten gewesen zu sein scheinen, von denen nur die Hoffnung zurückbleibt, und doch übrigens nur Uebel; endlich der Unzusammenhang in demselben

Gedichte, wo die Nahrungsentziehung, die Erschwerung des Lebens durch Verbergung des alten offenstehenden Natursegens nicht als Folge des Opfertruges (wenigstens nicht deutlich in dieser Verbindung), noch weniger aber als Folge des Feuerraubes oder der Pandoraaufnahme dargestellt wird. Worin anders also liegt der wahrscheinliche Grund solcher Nichtübereinstimmung, als in der Verschiedenartigkeit und Getrenntheit vorhesiodischer Ueberlieferungen? — Aber die Spuren derselben liegen nicht bloss in den Verhältnissen des Gegebenen, sondern auch in dem *Mangel* des Wesentlichen und zwar in jedem der beiden Gedichte. Dahin gehört schon die unverhältnissmässige Kürze und Dunkelheit, die *blosse Andeutung* sowohl in der Theogonie, z. B. die Verbindung der Opferstiertheilung mit dem Streite zwischen Göttern und Menschen, die Art der Feuerentwendung und der Anfesselung des Prometheus an die Säule, endlich der Sinn des „Unheils von Anfang" V. 513, wie Epimetheus genannt wird. So in den Tagwerken die dunkle Andeutung des von den Göttern für die Menschen verschlossenen Nahrungssegens, einer Sage, die doch eben dem Hauptinhalte der Tagwerke, den Lehren der Mässigkeit und Arbeitsamkeit recht angemessen und ihm wesentlich ist. Hierzu kommt die *Abwesenheit* anderer Vorstellungen, die man hier mit Recht erwarten könnte, z. B. dass der hesiodische Prometheus wie das entzogene Feuer so auch den versagten Fruchtsegen wieder zu erlangen strebe, nicht darum weil dieses der äschylische Prometheus thut und zu thun lehrt, sondern weil einmal diese Versagung in den Tagwerken erwähnt und diese Widerstrebung ihrem Inhalte gemäss ist. Was ist anders der Grund solcher Kürze oder solchen Mangels als der Umstand, dass der Dichter in der Ueberlieferung entweder nichts von der Art vorfand, daher auch er nichts davon giebt, oder dass er hinlänglich Besungenes und Bekanntes vor sich hatte, daher er darauf nur kurz zurückdeutet.

§. 29. Die Beweiskraft dieser Bemerkungen für das vorhesiodische Dasein und die allmälige Bildung der Stoffe unseres Mythus beruht besonders darauf, dass der Mangel an Einheit jedes der beiden Gedichte sich nicht aus einem andern und namentlich nicht aus einem in dem Gedichte selbst liegenden Grunde erklären lässt. Diese Erklärung finden wir aber weder ausserhalb der prometheischen Episoden in den *übrigen Theilen*

jedes der beiden Gesänge noch in der hesiodischen *Berücksichtigung der früher* gedichteten Episode bei Dichtung der spätern, weder in nachhesiodischen *Zusätzen* noch in willkürlicher Unterscheidung des Wesentlichen und *Zufälligen*. Denn erstens die Abhängigkeit des eingeschalteten prometheischen Theiles von dem Uebrigen, von dem Ganzen oder anderen Einzelnen jedes der zwei Gedichte könnte doch selbst dann, wenn hier dieser innere Zusammenhang jedes Gedichtes festgehalten wäre, doch nur eine mindere Selbständigkeit und zugleich eine gegenseitige Abweichung des theogonischen Prometheusmythus und des der Tagwerke bewirkt haben gemäss der Verschiedenheit beider Gedichte in Form und Inhalt, keineswegs aber konnte dadurch Mangel innerer Einheit jedes dieser prometheischen Theile bewirkt werden. Aber es ist auch das Verhältniss dieser Theile keineswegs ein so enges in Bezug auf das *Ganze* jedes Gedichtes, da nur die hesiodischen Lehranwendungen demselben ungefähr gemäss sind, die Lehren der Unterwerfung unter Zeus in der Theogonie und die der Mässigung in den Tagwerken, während hingegen Form und Inhalt der Prometheusfabel und besonders die Pandorafabel mit der übrigen Theogonie wenig übereinstimmt, in den Tagwerken aber gerade das dem Ganzen Angemessenste, die Entziehnng der Nahrung und der Gewinn des Feuers nnd Opferfleisches vernachlässigt, das Fremdartigere aber, die Pandora, hervorgehoben wird. Ebenso wenig ist Verbindung hier mit *einzelnen* anderen Theilen desselben Gedichtes, nicht einmal mit denen, die an Form und Inhalt die nächsten sind; denn weder ist in der Theogonie der Stammbaum nnd die Schilderung der titanischen Brüder des Prometheus mit dem Titanenkampfe enger verbunden (nicht einmal so eng wie der äschylische Prometheus), noch ist in den Tagwerken Hesiods die Sage von den Zeitaltern mit der des Prometheus verknüpft, da doch die Entbehrung des Feuers, die Entziehung des Fruchtsegens, die Verkürzung des Lebens durch Krankheit und Alter, beiden Sagen gemein sind; vielmehr sagt der Dichter ausdrücklich: „eine andere Sage will ich beginnen“ (V. 106) und verbietet so voraus jede Verschmelzung. Offenbar ist der Prometheusmythus in beiden Gedichten eine unabhängigere Einschaltung und der Grund davon liegt in einer älteren Ueberlieferung, die ebensowohl das Verwandte unverbunden gab, wie sie anderwerts Fremdartiges verknüpfte. —

Auch wird der Mangel an Einheit der einen Prometheusepisode nicht erklärt durch den *ursprünglichen Einfluss der ersten auf die andern*, denn wenn wir auch als erwiesen annehmen, dass Hesiod sowohl die einzelnen Prometheusmythen als deren geschichtartigen Zusammenhang aus dem älteren Gedichte auf das spätere übergetragen, jedoch im letzteren ebendeswegen nur andeutend dieselben Mythen in derselben Verkettung gegeben habe, so könnte doch das hierin Unangemessene und Einheitlose nur in den Tagwerken (die sich durch jene bloss zurückweisenden Andeutungen des Opfers, der Strafe des Prometheus und der Mythenverbindung als das jüngere Gedicht verrathen), nicht aber in der Theogonie so erklärt werden, da nur das ältere Werk auf das jüngere, nicht aber rückwerts dieses auf jenes wirken kann. — Oder wollen wir unsere Zuflucht nehmen zu späteren, nachhesiodischen *Zusätzen?* Diese könnten dann nicht nur irgendwoher und aus dem älteren Gedichte in das spätere, sondern mit gleicher Willkür auch zurück aus dem jüngeren in das frühere hinübergetragen sein und wirklich scheinen die Verse der Theogonie (V. 576 flg.), wo Pandora von Athene mit einem frischen Blumenkranze geschmückt wird, eingeschaltet zur Nachahmung der in den Tagwerken (V. 75) erwähnten Blumenbekränzung. Ueberhaupt aber sind solche unechte Zusätze theils auf Weniges und Unwichtiges beschränkt, theils aber unerwiesen, wo der Beweis auf dem Zirkel beruht: „Dies und Jenes ist unecht, weil es gegen die Einheit des Inhaltes oder der Form der Dichtung ist; Einheit aber ist in dieser, weil das ihr Widerstreitende unecht ist.“ Erwiesen hingegen ist die Echtheit vieles Angefochtenen namentlich in diesen Theilen der hesiodischen Lieder theils durch die meist übereinstimmende handschriftliche Ueberlieferung, welche bis zum Gegenbeweise für echt gilt, theils durch das Worte und Verse verbindende, in einander greifende schützende Metrum, theils endlich durch verborgnere und daher verkannte Gründe nicht nur für die Möglichkeit, sondern sogar für die Nothwendigkeit der bezweifelten Worte, wie in der Theogonie (V. 590): „denn von ihr entspross das Geschlecht der irdischen Weiber“ „Ihr Geschlecht ist verderblich“ u. s. w.; ein Zusatz, ohne welchen in der Theogonie, wo die Kiste der Uebel und die Laster der Pandora fehlen, die von ihr drohende Gefahr räthselhaft und grundlos erscheinen würde. — Einen ähnlichen Zirkelschluss, wie wir schon oben

bemerkt haben, würde derjenige begehen, der die Echtheit des die Einheit Störenden anerkennend doch auch die Einheit retten zu können vermeinte, indem er, wie vorher die Unechtheit, so hier die Unwesentlichkeit, die *Zufälligkeit* des Störenden aus der Einheit und diese doch erst aus jener folgerte.

§. 30. Wenn wir die zwei hesiodischen Erzählungen von Prometheus nicht jede für sich, sondern in ihrem *gegenseitigen* Verhältnisse betrachten, so finden wir theils Uebereinstimmung, theils Verschiedenheit. Und auch dieses gegenseitige Verhältniss ist wesentlich für unsere Frage. Denn gesetzt, unsere bisher entwickelte Ansicht der zwei einzelnen Erzählungen wäre falsch und es herrschte vielmehr wirklich organische Einheit in jeder der zwei Mythenreihen einzeln betrachtet, so würden doch in ihrem gegenseitigen Verhältnisse die beiden Ganzen in dem Hauptinhalte und in der Formbehandlung verschieden bleiben. Also würde doch auch dann nicht die organische Einheit einer hesiodischen Prometheia als ein aus beiden Gedichten bestehendes Ganzes gewonnen und das Ergebniss wäre dasselbe, was wir fanden, wenigstens insofern, als man den geschichtlichen Weg von der früheren zu der späteren Dichtung gehen müsste. Denn eine *Verschmelzung* beider Gedichte ist nicht nur an sich unzulässig, ja unvernünftig, weil sie dem Zwecke, nämlich der Erforschung des Einzelnen widerstreitet, sondern sie bleibt auch erfolglos, wie die missglückten Versuche derer lehren, welche vermeinten, dass die beiden Episoden recht angesehen ein gegenseitig sich ergänzendes, bestimmendes und erklärendes Ganzes bilden. Ja selbst dann, wenn dieses daraus zu entwickeln glückte, so zeugte es doch nicht für eine hesiodische Dichtung aus dem Ganzen, sondern vielmehr für ein vorhesiodisches, organisches Ganze, für eine ältere, einheitvolle, von Hesiod erst nach dem verschiedenen Zwecke seiner beiden Gedichte zerrissene Ueberlieferung. Aber dem ist nicht so. Das wirkliche Verhältniss beider Gedichte, welches sich nur der prüfenden Vergleichung, nicht der verschmelzenden Gesammtansicht zeigt, ist theils zwar Gemeinsamkeit, theils aber gegenseitige Abweichung der beiden Gesänge. Das *Gemeinsame*, nämlich die Wiederholung der einzelnen in beiden Gedichten theils erzählten, theils angedeuteten Mythen spricht für die vorhesiodische Ueberlieferung, weil nur in dem gläubigen Festhalten an jener, nicht aber in der Freiheit des Dichters der

Grund liegen kann, warum er trotz dem verschiedenen Zwecke und Wesen im Ganzen beider Gesänge, der Theogonie und der Tagwerke, doch in diesen Episoden so Vieles aus dem älteren Gedichte in das spätere hinübernahm. Denn die rhapsodische Sitte, das Eigene wie das Fremde gelegentlich einschaltend zu wiederholen, erklärt hier nur die in dem späteren Gedichte, den Tagwerken, beibehaltene hesiodische Verkettung der Prometheusmythen; sie rechtfertigt aber nicht die zum Ganzen nicht wohl passende, in sich einheitlose Wiederbringung des Einzelnen, zumal in einem nicht rein erzählenden, sondern in einem didaktischen Gedichte. Hier wurden die aus älterer gemeinsamer Quelle genommenen Mythen nur künstlich von Hesiod den verschiedenen jedem Gedichte gemässen Lehren angepasst durch Deutung und beispielartige Anwendung. Denn die *Verschiedenheit* beider Episoden von Prometheus beruht allerdings zum Theil in der Eigenthümlichkeit des Ganzen jedes Gedichtes, indem die Theogonie die Ordnungen der Götterwelt und der Natur, die Tagwerke aber das Menschliche und Praktische zum Gegenstande haben, daher auch die Prometheusmythen in der Theogonie mehr auf die Lehre der Unterwerfung unter Zeus, in den Tagwerken mehr auf die der Mässigung bezogen werden. Ausserdem zeigt sich das natürliche Verhältniss des späteren Gedichtes zu dem früheren, nämlich hier nur angedeutet, was dort erzählt war (das Opfer und die Strafe des Prometheus) und das dort einfacher und sinnlicher Behandelte, die Pandorafabel, erscheint hier mit einigen Zusätzen und selbst mit feinerer, mehr geistiger Ausbildung, wie in der Warnung, in dem Natürlichen der Strafen, nämlich der Krankheiten, im Gegensatz jener willkürlichen Qual des Prometheus der Theogonie, endlich in dem Verweilen der einzigen Hoffnung am Rande des Gefässes; und deswegen eben, obwohl mehr jener rückweisenden Andeutungen wegen, erkennen wir in den Tagwerken das spätere Gedicht. Denn da wir, gemäss der fast einstimmigen Tradition des Alterthumes, beide Gesänge Einem Dichter zuschreiben, so ist eine wesentliche Verschiedenheit und ein grösserer geistiger Fortschritt in Einer Erzählung Eines Dichters unnatürlich, zumal da die Verschiedenheit nicht in dem besonderen Zwecke und Wesen der ganzen Gedichte begründet ist und da zu der gegenseitigen Abweichung die oben nachgewiesene Nichteinheit des Einzelnen in jeder der beiden Erzählungen

hinzukommt. Leichter also erklärt sich die Abweichung aus einer vorhesiodischen, stufenweis entstandenen, begrifflicher und geschichtlicher Einheit ermangelnden Ueberlieferung. Das Selbstgedichtete hätte Hesiod, da er sich einmal in diesem Mythus losriss von den eigenthümlichen Forderungen des Ganzen jedes Gedichtes, natürlich wohl ziemlich treu wiederholt, wie er es in Hinsicht seiner geschichtartigen Verkettung und sittlichen Nutzanwendung gethan hat; an der älteren Ueberlieferung hielt er zwar auch treu bis zur Verletzung jener Forderung; aber leicht konnte er hier, statt den Cyklus der Prometheusmythen vollständig und gleichmässig in beiden Gedichten zu geben, vielmehr aus der bunten, stufenweis ausgebildeten Sage Verschiedenes wählen, umbilden, anreihen, theils nach rhapsodischem Belieben, theils auch mit einiger Rücksicht auf den besonderen Zweck jedes Gedichtes, wofür das Einzelne zwar nicht geschaffen, aber allerdings hier und da gewählt und modificirt scheint. — Also wie oben in beiden Mythenreihen einzeln betrachtet, so hier in gegenseitiger Beziehung, ist es Uebereinstimmung zugleich und Unzusammenhang, also was wir Halbeinheit nannten, worin abermals die Beweise vorhesiodischer und allmäliger Entstehung des Prometheusmythus enthalten sind. Darum halten wir, was in dem Prometheusmythus der Tagwerke untheogonisch und für die Tagwerke selbst unwesentlich ist, für vortheogonisch, das aber, was in dem Prometheusmythus der Theogonie einheitlos und der Theogonie ungemäss ist, bleibt, wie man auch über das jüngere Gedicht denke, in jenem als dem älteren nur aus dem Vortheogonischen, Vorhesiodischen erklärlich.

§. 31. Oder ist das Vortheogonische vielleicht nicht darum sogleich auch vorhesiodisch? Mit anderen Worten: Hat vielleicht Hesiod selbst den Prometheusmythus zwar nicht aus dem Ganzen geschaffen, aber doch *alle einzelne* Bestandtheile desselben vorher *selbst gedichtet?* — Erstlich, wenn wir dies auch als möglich zugäben, so bliebe doch das Ergebniss im Wesentlichen dasselbe, nämlich dass *zurück zu gehen* ist in die Zeit vor der Dichtung der uns überlieferten Gesänge, um soviel möglich in dem Geistesgange eines und desselben Dichters die *Geschichte* der Entstehung ihrer Stoffe und die ihrer Zusammenwebung nachzuweisen. — Aber es ist auch keineswegs eine solche allmälige Selbstdichtung aller einzelnen Stoffe durch

Hesiod als im Mindesten wahrscheinlich anzunehmen. Die Gegengründe liegen erstens und hauptsächlich in der Forderung der *Einheit des Dichters* überhaupt, wobei es nicht gerade auf Hesiods Namen ankommt, dann aber auch in seiner andersher bekannten Dichtungsgattung und *Eigenthümlichkeit.* — Die *Einheit des Dichters* der Stoffe und des Ganzen des Prometheusmythus wird durch die von uns erwiesene Nichteinheit der *Dichtung* selbst widerlegt. Denn diese Einheitlosigkeit oder vielmehr Halbeinheit des Ganzen der Dichtung könnte mit der Schaffung aller einzelnen Theile durch einen und denselben Dichter nur bestehen in zwei Fällen, entweder wenn der Dichter ein von ihm selbst erzeugtes, einheitvolles, organisches Ganzes *selbst zerrissen* und nur in äusserlich wiedervereinten Trümmern uns überliefert oder wenn er die vorher einzeln und getrennt von ihm selbst gedichteten, gegenseitig unabhängigen und einheitlosen Stoffe zwar zu einem Ganzen zu verbinden getrachtet, aber zu einem wohl verbundenen Ganzen, zu einer künstlerischen oder begrifflichen Einheit sie *nicht verschmolzen* hätte. Der erstere Fall, der einer früheren organischen Prometheia desselben Dichters, widerlegt sich von selbst durch die Unnatürlichkeit eines solchen Dichterverfahrens und durch die Willkürlichkeit der Voraussetzung, da eine vortheogonische, vollkommnere Dichtung dieses Inhaltes durch nichts begründet ist. Es bleibt also nur der andere Fall übrig, nämlich dass derselbe erst das Einzelne allmälig erzeugt, dann dieses zu der Halbeinheit, wie es uns überliefert ist, zusammengewebt habe. Aber auch diese Annahme ist unstatthaft und wird, wenigstens als sehr unwahrscheinlich, durch dieselben Gründe widerlegt, welche die Dichtung aus dem Ganzen, die gleichzeitige, unmöglich machten. Widerspruchlosigkeit, Einheit, das Grundgesetz des Menschen, ist nicht nur ein nothwendiges Gesetz für die gleichzeitige, aus dem Ganzen schaffende Thätigkeit, sondern auch ein fast nothwendiges, einzig naturgemässes für die Einheit des Dichtergeistes; denn wo es sich um die Verarbeitung selbstgeschaffener Stoffe handelt, sind die Erzeugnisse des Dichters nicht mehr unabhängig von einander, sondern entweder musste er das Einzelne nicht so dichten oder er musste das Selbstgedichtete nicht so verbinden. Daher können wir die Einheit des Dichtergeistes, z. B. des hesiodischen, auch gleichsam als Einheit und Zusammenhang der Geistesthätigkeit selbst, also der

Dichtung betrachten, und wo die letztere fehlt, wird aus gleichen Gründen auch die erstere nicht anzuerkennen sein. Schon *einzeln* betrachtet ist die oben von uns nachgewiesene Verschiedenartigkeit der Theile oder Stoffe der hesiodischen Prometheusmythe in Form und Inhalt so auffällig und widerstreitvoll, dass daraus vielmehr eine Vielheit der Dichter und ein Fortgang der Zeiten hervorleuchtet. — Aber noch weit deutlicher zeigt sich dies, wenn man die hesiodische *Verbindung* hinzunimmt. Schon bei irgend einer Art der Verknüpfung selbstgedichteter, heterogener Dinge, auch bei der lockeren Verwebung, wäre eine Bemäntelung des Unangemessenen, eine dem Zwecke anpassende *Umbildung* natürlich; in höherem Grade aber ist dies der Fall hier in der hesiodischen zugleich *beispielartigen* und *geschichtlich verkettenden* Zusammensetzung. Beide Formen sind, so glauben wir aus den oben dargestellten Gründen, allerdings vom Sänger der Theogonie zuerst als Verbindungsmittel des Ganzen der Prometheusmythe angewendet worden, aber nicht auf eigene, sondern auf ältere fremde Fabeln, sei es über Prometheus oder Andere. Wir haben oben gesehen, dass diese beiden Gattungen, die dichterische, geschichtartig verkettende und die begriffliche, beispielartige nicht nur gegenseitig ihrer Natur nach sich widerstreiten, sondern auch jede für sich hier keineswegs rein und gleichmässig durchgeführt sind. Die Ursache solcher Verbindung und Behandlung kann nicht in dem Geiste des Dichters selbst liegen, sondern nur ausser demselben, also in den gegebenen älteren Stoffen. Denn wäre ein innerer Grund für solche Einheitlosigkeit der Verbindung da, so müsste er entweder in dem *Nichtwollen* oder in dem *Nichtkönnen* des Besseren liegen. Jenes könnte auf keinen Fall ein *absichtliches* sein, da ein bewusstvoller Widerstreit der Form oder des Inhaltes in dem, was als wesentlich von dem Denker und Dichter erkannt ist, unnatürlich, und die Neigung, diesen durch Umbildung des Werkes soviel möglich anszugleichen und in Einklang zu bringen, unwillkürlich ist. Es könnte aber auch keine *zufällige* Vernachlässigung sein, da eine Nichtbemerkung oder Nichtbeachtung nur in unwesentlichen Dingen stattfindet, hier aber das Widerspruchvolle sich, wie wir oben gezeigt haben, im Wesentlichen findet, d. i. in denjenigen Theilen der Form sowohl als des Inhaltes, welche als wichtig für das Ganze hervortreten vermöge der Halbeinheit der zugleich

geschichtartigen und beispielgebenden Darstellung. Noch weniger lässt sich die Nichtverschmelzung zu besserer Einheit durch ein *Nichtkönnen* des Dichters in dem Falle erklären, dass er selbst Schöpfer des Stoffes wäre. Denn jeder Urheber geistiger Erzeugnisse besitzt und fühlt in sich selbst, so lange nicht äussere Gründe ihn beschränken, *Vollmacht über sein eigenes Werk*, zumal wo es darauf ankommt, die selbstgeschaffenen einzelnen Bestandtheile durch zweckgemässe Wahl und Umbildung zu einem dichterischen oder begrifflichen Ganzen zu vereinigen. Dieser Vollmacht konnte Hesiod, wenn nichts von aussen Gegebenes ihn hinderte, sich nicht nur für die Prometheusmythe selbst, sondern auch zu deren Anpassung erst für die Theogonie, dann für die Tagwerke bedienen sowohl dem Inhalte nach als der Form, in welcher, namentlich der geschichtartig verkettenden Form das Nichtübereinstimmende überall am leichtesten zu bemerken und am leichtesten zu bessern ist. — Folglich, da jeder innere Grund, warum Hesiod dies nicht gewollt oder nicht vermocht habe, wegfällt, was bleibt übrig als ein *äusserer*, nicht im eigenen Denken und Dichten liegender Grund. Da wir nicht befugt sind zu der künstlichen Voraussetzung eines in der *Gegenwart* ihn beengenden und an freier Verarbeitung seiner eigenen Dichtungen hindernden Umstandes, so kommen wir nothwendig auf das aus der *Vergangenheit* dem Dichter *Ueberlieferte* zurück als einen ihm fremden, ihm gegebenen Stoff, woran er festhielt, es sei nun ein unwillkürliches, gläubiges Haften an alter heiliger Sage oder dies nur zum Theil; in anderen Theilen aber eine absichtlich treue Benutzung gemäss seinen auf Ergötzung und Belehrung gerichteten Zwecken. Zwar findet sich das Mangelhafte, Halbe der Uebereinstimmung nicht bloss in den einzelnen Mythen, deren vorhesiodisches Alter wir eben daraus schliessen, sondern auch in demjenigen, was dem Vereiniger, dem Zusammendichter jener Mythen angehört, nämlich in der geschichtartigen Verkettung, welche der Sänger in der Theogonie, und in der beispielgebenden Form, welche er vorzüglich in den Tagwerken hinzufügte. Aber eben diese Halbeinheit der angewendeten Verbindungsformen erklärt sich nur aus der zugleich doch festgehaltenen Buntheit älterer Ueberlieferung. Das fremde Gegebene gewährt dem Dichter eben nur dazu genug Kraft und Neigung; es veranlasst ihn zwar zu dem Versuche formaler und begrifflicher Vereinigung, aber es

nöthigt ihn, auf halbem Wege stehen zu bleiben, dahingegen derselbe so Verschiedenartiges von ihm selbst Gedichtetes entweder gar nicht versucht hätte in Einer Erzählung, in der Erklärung Eines Satzes zu verknüpfen oder durch freiere Behandlung des Stoffes seinen Zweck erreicht hätte.

§. 32. Dies sind die *allgemeinen* Gründe gegen die Einheit des Urhebers und des Zusammendichters, wer auch immer der letzte gewesen sei. Was aber insbesondre Hesiod betrifft, so könnte gegen die Entstehung aller einzelnen Theile des Mythus durch ihn erstlich als *äusserer* Grund die Erwähnung *Mekone's* angeführt werden, eine Ortangabe, welche wir nicht befugt sind als dem Prometheusmythus ursprünglich fremd anzusehen. Wenn Hesiod singt:

„Denn da der Götter Recht und der sterblichen Menschen in Streit war
In Mekone, sodann mit vorbedächtigem Sinne
Theilt einen grossen Stier er“

so wird jenem sikyonischen Local, es sei nun das von Sikyon (wie Strabo erklärt) oder ein anderes, die Entstehung des der Mythe zum Grunde liegenden Opfergebrauchs zugeschrieben und nur eine ältere Ueberlieferung konnte den *böotischen* Sänger zur Angabe eines ihm fremden Ortes veranlassen. — Wichtiger ist der *innere* Grund des vorhesiodischen Stoffes unseres Mythus, welcher in dem Wesen der *hesiodischen Dichtungsgattung* liegt, sofern es nicht aus der Prometheusmythe selbst, sondern anderwerts her erkannt wird, namentlich aus den übrigen Theilen der Theogonie und der Tagwerke, auf die wir uns hier nicht in Hinsicht des Zusammenhanges mit jenem eingeschalteten Mythus, sondern um der *Analogie* willen berufen. Ueberall, besonders in ersterem Gedichte, sehen wir vorhesiodische Sagen locker zusammengeknüpft durch die Hand des ersten der Rhapsoden, deren Namen selbst mit Recht vielmehr ein Zusammenweben der Gesänge als ein Ausspinnen eigener Dichtung auszudrücken scheint. — Eben darum ist es auch fruchtlos, sowie es grundlos ist, eine *hesiodische Schule* anzunehmen in der Meinung, dadurch etwa das Organische der Dichtung zu retten und die ältere Ueberlieferung abzuschneiden. Denn erstlich ist *überhaupt* die Einheit der sogenannten Sängerschulen, selbst der geschlosseneren, wie derer des Mittelalters,

geschweige die angeblichen der homerischhesiodischen Zeit keineswegs eine solche Einheit, wie die der Schule eines bestimmten Künstlers, dessen Ideen von seinen Jüngern in seinem Geiste und in der von ihm vorgezeichneten Form ausgeführt werden, sondern das Wahre jener Schulen kann nur in der Nachahmung und Fortpflanzung einer gewissen Gattung liegen, namentlich hier nur in der Gemeinsamkeit der hesiodischen Weise ältere Sagen mit eigenen Ausschmückungen und Zusätzen zu einem theils genealogisch-, theils episch-didaktischen Ganzen zusammenzuweben. — Für *unseren Mythus insbesondre* gewinnen wir nichts durch die Voraussetzung einer hesiodischen, einer askräischen oder böotischen Sängerschule. Denn die innere Halbeinheit des Mythus in der hesiodischen Form bleibt dieselbe und folglich auch die nothwendige Verschiedenheit des Dichters des Ganzen und der Urheber der Bestandtheile desselben. Entweder der Vertreter und Anfänger jener Schule, also Hesiod, ist der Dichter des Ganzen gemäss der Ueberlieferung — da werden wir also in vorhesiodische Zeit zurückgewiesen, um dort die Urheber oder vielmehr nur die Entstehungsart des Einzelnen zu suchen und den folgenden Sängern bleiben nicht einmal bedeutende Zusätze übrig, da das Spätere in diesen Episoden, wie wir sahen, sich auf sehr weniges Unechte beschränkt; — oder wollte man sagen, frühere Dichter derselben Schule und desselben Zeitalters hätten einzeln und allmälig den Stoff gedichtet und dem Hesiod überliefert, so läge das Wahre davon nur in der Anerkennung des Vorhesiodischen und Stufenartigen, da hingegen nicht Eine Schule und Zeit, sondern ein grösserer Abstand der Dichtungsarten und der Denkweise, folglich auch ein älterer Zeitraum in dem von uns dargelegten Verhältnisse des Einzelnen und des Ganzen sich offenbart.

§. 33. Noch ist der Einwurf übrig: „dass der Mythus zwar grossentheils vorhesiodisch, *Prometheus selbst* aber erst ein Erzeugniss Hesiods sei.“ In diesem Falle würde seine Geschichte wie die jedes Gottes und jedes anderen Wesens erst mit dem Anfange seines eigenen Daseins, nicht aber in der früheren Zeit mit der Entstehung der auf ihn nachher übergetragenen Bilder und Begriffe beginnen müssen. Doch nein, auch das Selbst, die Persönlichkeit des Prometheus ist vorhesiodischen Ursprunges und die Anerkennung desselben ist, wie sich aus dem bisher Bemerkten leicht ergiebt, ebenso begründet

als wichtig, weil nicht nur das *Wesen*, sondern auch die weitere eigenthümliche *Ausbildung* offenbar in vorhesiodische Zeit zurücktritt. — Das *Wesen*, die Persönlichkeit des Prometheus, wie jedes anderen lebenden oder lebend gedachten Einzelwesens wird erkannt an seinem *Eigennamen* und der in ihm hervortretenden *Eigenthümlichkeit*, sei es einer Eigenschaft oder einer Handlung. — Dass erstlich der *Name* des Prometheus vorhesiodisch ist, erhellt daraus, weil er ungemäss und widerstreitend ist der hesiodischen Ansicht, der Eigenthümlichkeit Hesiods. Dem Namen nach ist er der Kluge, der Vorbedachtsame oder der Vorsorger, der Deutung und Lehranwendung des Dichters nach ist er der listige, titanisch strebende, bestrafte Widersacher des Zeus; im Namen tritt die Lichtseite und zwar die intellectuelle, in Hesiods Mythendeutung mehr die Schattenseite und zwar die ethische hervor. Hätte der Dichter den Namen nicht aus älterer Ueberlieferung empfangen, so hätte er entweder die Darstellung der Thatsachen und Eigenschaften dem gewählten Namen gemässer gehalten oder für jene einen anderen entsprechendern Namen erfunden. Ist aber der Name nicht von Hesiod erdichtet, so muss, da er nicht jünger sein kann, nicht nur der Name selbst, sondern um so mehr auch die Person vorhesiodisch sein. Denn dass das Einzelwesen früher sei als sein Eigenname, liegt schon in der Natur des letzteren, denn dadurch wird das Wort eben zum Namen, dass es dem Einzelwesen zu dessen Bezeichnung beigelegt wird. Dies muss auch hier der Fall sein, es möge nun der Name Prometheus der ursprüngliche dieses mythischen Wesens sein oder es nicht sein. — Aber nicht nur irgend eine Eigenthümlichkeit dieses Einzelwesens muss vorhesiodisch sein, wie schon das Dasein des Eigennamens voraussetzt', sondern zweitens auch die bestimmte, *in Handlungen und Beiworten sich aussprechende Eigenthümlichkeit* des Prometheus bewährt sich auf gleiche Weise wie der Name als vorhesiodisch. Denn auch diese Thatsachen und Eigenschaften an sich selbst ohne vorgefasste Meinung betrachtet stimmen, wie wir gesehen haben, weder mit der hesiodischen Ansicht noch unter sich selbst überein, daher sie wenigstens zum Theil älteren Ursprungs sein müssen, es möge nun dieser bedeutsame Mythus geschichtlicher, oder, wie wir erkannten, vielmehr begrifflicher Natur und Entstehung sein; es möge die älteste und ursprüngliche Thatsache, von welcher der Begriff

und der Name ausging, in der Feuerentwendung (wie wir glauben) oder in einer anderen der bei Hesiod aufgeführten Mythen enthalten sein. Allerdings sind wir durch nichts veranlasst, geschweige befugt, vorauszusetzen, weder dass Prometheus einst andere Begebenheiten und Eigenschaften mit demselben Namen, noch dass er einen anderen Namen mit denselben Eigenschaften und Handlungen vereint habe [1]). Aber was das Ursprüngliche sei, ist hier, wo wir nur überhaupt nach dem vorhesiodischen Dasein des Mythus fragen, um so mehr gleichgiltig, da nicht nur eine einzelne Handlung sammt dem entsprechenden Begriffe und Namen, sondern zweitens auch schon eine *Verbindung* mehrerer Begebenheiten, Nebenbegriffe und Beinamen in dem *Subjecte* Prometheus dem Hesiod überliefert erscheint, daher das Zurückgehen unserer Untersuchung in jene ältere Zeit nicht nur um so begründeter, sondern auch um so wichtiger und umfassender sein muss. Denn dass nicht Hesiod einem einzelnen unter Prometheus Namen empfangenen Mythus, z. B. der Feuerentwendung, selbst erst die übrigen hinzufügte und sie zuerst dem Prometheus beilegte, erhellt abermals aus dem Mangel an Uebereinstimmung mit seinen Hauptsätzen, mit seiner titanischen Ansicht, welcher gemäss er auch manches Andere nun Getrennte verbunden hätte mit Prometheus (wie die Sage von dem Titanenkampfe und die von den fünf Zeitaltern), manches hier Verbundene hingegen lieber getrennt gelassen hätte (wie die Warnung vor Pandora, die Lösung durch Herakles), wenn nicht vielmehr fast alle diese Mythen schon vorher in persönlicher, subjectlicher Verbindung gestanden hätten. Hieraus schliessen wir, dass ausser einigen Zusätzen nur die Stellung und die geschichtartige Verwebung dem Dichter übrig blieb. Hierzu kommt das gegenseitige Verhältniss der Prometheusmythen bei Hesiod, in denen sich ein stufenartiges dem natürlichen Gange älterer Zeiten gemässes Anschliessen verwandter Begriffe an den Namen und die älteste einfachste Bedeutung des Prometheus noch muthmasslich erkennen lässt. Denn wenn z.B. der Feuerentwender anfänglich nur die Erfindung klugen Feuergebrauchs ausdrückte, so wurde nachher leicht ihm als dem Klugen auch die Opfertheilung beigelegt und vielleicht dadurch erst die sittliche Seite und die

1) Anders Hug.

Schattenseite des Prometheus herausgekehrt, endlich, nachdem dieser Gegensatz einzeln für sich im Epimetheus der Pandorafabel personificirt war, wurde ebendadurch in jenem der Begriff des Vorherbedenkens hervorgehoben. Es bedurfte nicht erst der freien, plötzlichen Zusammendichtung durch Hesiod oder seiner Uebertragung der Mythen verschiedener Götter auf Prometheus. Denn ein Grund für die vorhesiodische Verbindung dieser Mythen in Prometheus, ja für die ursprüngliche Beziehung auf ihn, der Entstehung jeder einzelnen Mythe, liegt endlich auch darin, dass ja kein anderes Subject, selbst keines der ihm verwandten Wesen (wie Hephäst, Phoroneus, Dädalus) je als Träger einer dieser Mythen, geschweige als vorhesiodischer oder ursprünglicher Eigenthümer derselben genannt wird.

§. 34. Das *Ergebniss* unserer Untersuchung ist, dass wir in vorhesiodische Zeit zurückgehen müssen, um die Entstehung und den Gang der ersten Entwickelung des Prometheusmythus zu erforschen. Dieses Ergebniss ist hauptsächlich auf die unvollkommne halbe Einheit, auf die Nichteinheit des Wesentlichen gegründet und diese hinwiederum theils auf den an sich offenbaren Unzusammenhang der Form, theils auf die abbildliche, natürlich bestimmte Deutung des Inhaltes. Die *Gefahr der Zirkelschlüsse*, welche allzuleicht unvermerkt eine Kette gegenseitiger Abhängigkeit bilden konnten zwischen den ebenerwähnten Gründen, nämlich der abbildlichen Ansicht, dem Wesentlichen des Inhaltes und der Form, der Halbeinheit beider, endlich des vorhesiodischen Alters, dieser Gefahr sind wir dadurch entgangen, dass wir diese Gründe einzeln durch andere *ausserhalb* jener Kette liegende Grundlagen unterstützten und namentlich durch die bildlosen an sich klaren Worte Hesiods. Hierdurch wurde ein Schluss gewonnen, der zwar nicht im strengsten Sinne zwingend ist, denn wie lässt sich die Unmöglichkeit der Abweichung Hesiods oder irgend eines Dichters von dem allgemeinen Gesetze und regelmässigen Gange des Geistes beweisen? und wie die Unmöglichkeit der einzelnen Verirrung von dem Wege seiner sonst ihm eigenen Denkweise und Dichtungsart oder selbst von dem Zwecke und Wesen des Ganzen der vorliegenden Dichtung? Aber die Freiheit des denkenden und dichtenden Geistes berechtigt noch nicht zur Annahme der Verirrung und es kommt hier nicht auf das an, was irgend möglich ist, sondern auf das, was wir nicht nur als *höchst*

wahrscheinlich, sondern auch als *einzig begründet* anzuerkennen uns berechtigt und gedrungen fühlen. — Wir haben aber durch unsere Beweisführung nicht nur gewonnen, was unser Zweck war, nämlich das *vorhesiodische Dasein des Prometheus* und die Wichtigkeit der Unterscheidung des vorhesiodischen durch das Subject Prometheus Verbundenen von der hesiodischen geschichtähnlichen und beispielartigen Verbindung und seiner dichterischen Ausschmückung, so dass eine Verschmelzung des Vorhesiodischen und des Hesiodischen fast eben so arge Verirrung wäre, als die Verwechselung und Vermischung mit dem Nachhesiodischen: nicht nur dies fanden wir, sondern zugleich auch, was bisher uns nur als Mittel zum Zwecke diente, die *vorläufige Beantwortung mehrerer Fragen* nicht über das *Dasein*, sondern über die *Beschaffenheit*, nicht über das *ob*, sondern über das, *was* nun wirklich das Vorhesiodische und Hesiodische des Prometheus in Form und Inhalt, im Ganzen und im Einzelnen ist. Insbesondre als nächster Gegenstand unserer genaueren Prüfung ist der von uns schon bemerkte *vorhesiodische Stufengang im Prometheus* wichtig, der von dem sinnlich Abbildlichen zu dem Symbolischen und begrifflich Erklärenden, von dem Intellectuellen zu dem Ethischen, von der Lichtansicht zur Schattenseite, von dem Einfachen und Einzelnen zu dem Zusammengesetzten und Verbundenen fortschritt. Die nähere Bestimmung und Begründung dieser Stufen und ihrer Aufeinanderfolge ist die Aufgabe unserer folgenden Untersuchung.

Zweites Capitel.

Der denkende Mensch dargestellt durch Prometheus in vorhesiodischer Zeit, d. i. in der Zeit einfacher Begriffversinnlichung.

§. 35. Das *Menschliche* und zwar das *Denkkräftige* (*Intellectuelle*) in dem Menschen tritt uns zuerst in Prometheus entgegen nicht nur überhaupt als das Vorherrschende in ihm, sondern auch als das Aelteste, Ursprüngliche. Wir beginnen also mit den darauf sich beziehenden Mythen. Doch ist es nur die Anordnung des Ganzen, worin wir dem Eintheilungsgrunde des Inhaltes folgen; die Untersuchung des Einzelnen muss von dem Gegebenen ausgehen, also von der Form der Mythen, und sie muss unabhängig sein von der Voraussetzung einer gewissen

Gattung des Inhaltes. Die Ordnung der zu beantwortenden Fragen ist also diese: Zuerst die nach der *Form* und dem *äusseren Mittel* der Darstellung (das *Wie* und das *Wodurch*), dann nach dem *Verhältnisse* der Form zum Inhalte in der Ansicht des Darstellers (das *Wiefern*), drittens nach dem durch jenes Beide sich bestimmenden Inhalte (das *Was*), endlich nach der *Zeit* und dem *Orte* (das *Wenn* und *Wo*), sofern sich Beides für die einzelnen Formen und deren Gegenstände bestimmen lässt.

§. 36. Unter den Formen der Prometheusmythe bietet sich noch vor den Bildern ihres Fabelkreises zuerst ihr *Name* dar. Dieser, nämlich der Name *Prometheus*, geht allen anderen Bezeichnungen und Darstellungsmitteln hier mit Recht voran, aus Gründen, die wir hier nur vorläufig andeuten können; denn er ist erstlich das *wesentlichste* von allen Darstellungsmitteln, da der Name das mythische Subject, dessen Persönlichkeit und Haupteigenschaft bezeichnet; ferner das *älteste* ursprünglichste, da der Name so alt ist als Prometheus selbst; ferner das *dauerndste* und umfassendste, da er durch alle Zeiten hindurch beharrend die sämmtlichen wechselnden Bezeichnungen und Bilder nicht nur äusserlich in der Sage, sondern auch innerlich durch den begrifflichen Inhalt verbindet; endlich auch das *bestimmteste* und deutlichste, da dieser Name nicht wie andere Eigennamen und Beinamen bloss ein hörbares Zeichen oder ein Sinnbild der mythischen Person, sondern zugleich ein wohlverständliches und genau begrenztes sprachliches Abbild der Eigenschaften dieses erdichteten Wesens und zugleich ein Abbild des begrifflichen Inhaltes, des Gegenstandes selbst ist. Wenn es zur Aufschliessung des Grundes und ursprünglichen Inhaltes der Mythen ausser dem allgemeinen und natürlichen Mittel, das in der Kenntniss des Menschengeistes und seines nothwendigen Bildungsganges liegt, noch zwei besondere äusserlich überlieferte Schlüssel giebt[1]) für die Mythen der einzelnen Völker, nämlich die Sprache und die Geschichte, jene vornehmlich wegen der Namen und Beinamen, diese wegen der mythischen Begebenheiten, so ist doch die Sprache in Wahrheit von viel grösserem Nutzen für jenen Zweck als die Geschichte sowohl überhaupt als namentlich in Mythen, wie die unsrige ist. Zwar

1) Müller's Prolegomena.

tritt für beide, für die Sprache sowohl als die Geschichte oft der Fall ein, dass sie durch Vergessenheit und Umwandelung verdunkelt selbst gleichsam verschlossen liegen in dem Raume der Mythenzeit, den sie doch erst uns erschliessen sollen. Aber die Sprache, an das Leben geknüpft und auf beharrlichem Gebrauche beruhend, ist minder wandelbar als die geschichtliche Sage, welche selbst da, wo sie auf Denkmäler und Feste sich stützte, doch ein Spiel der Phantasie und zugleich des Aberglaubens und der Leidenschaften der Völker geworden ist. Der höhere Werth aber der Sprache als eines Schlüssels für den Mythus zeigt sich allerdings vornehmlich da, wo der Name in seiner Zusammensetzung und in seiner Bedeutung so kenntlich und zugleich so wesentlich für den Mythus ist, wie er hier ist.

§. 37. Wir haben es zuerst mit dem Namen Prometheus selbst zu thun, später mit seinem Verhältnisse zum ursprünglichen Inhalte des Mythus. In jenem tritt uns zuerst der Haupttheil und *Stamm* des Wortes, dann die *Vorsylbe*, dann die *Endung* entgegen, jeder dieser Theile seiner Form und seiner Bedeutung nach; hieraus ergiebt sich dann das Mögliche und das Wahrscheinliche für das *Ganze* des Namens mit leichter Abweisung der Missdeutungen, des Irrthums oder des Witzspieles. — Schon die Zusammensetzung zeigt, dass wir hier ein zum Eigennamen, d. i. zur sprachlichen Bezeichnung des Einzelwesens benutztes und darein verwandeltes *Wort* haben. Der *Stamm* dieses Wortes ist die Sylbe *Mèth* (μηϑ), welche das *Denken* bezeichnet im weitverbreiteten und fortbestehenden Gebrauche, zwar in dieser Form nur eben in der Zusammensetzung der Worte des Vorbedenkens (προμηϑ), des Nachbedenkens (ἐπιμηϑ), doch desto häufiger wiederkehrend in *näheren* und *entfernteren Nebenformen* nicht nur in der griechischen, sondern auch in den verwandten Sprachen. Die *nächsten* Formen sind die des *veränderten T Lauts* in μηδος und μητις mit ihren abgeleiteten, wozu auch die zusammengesetzten anderer Vorsylben als der erwähnten gehören, unter Anderem die Namen Mêdea, Mêdeus, Perimede [1]), Agamedes [2]), um die Metis selbst nicht zu er-

1) *Περιμήδη* Praeconsa. Herm. de Hist. Gr. primordiis L. 1818 p. XVIII. — *Μῆτις* Consa. Herm. de Myth. Gr. ant. L. 1817 p. XIX. — *Μήδεια* Prudentia ib. p. XXII. — Eumetis: Homers Mutter.

2) Diomedes Schild getragen am Feste der Athene, wie es Eume-

wähnen. Es findet also hier ein ähnlicher Wechsel des gleichartigen Consonanten statt, wie in den Worten und Namen Lethe, Leda und Leto und in den übrigen Zweigen desselben Stammes. — Die andere zunächst sich anschliessende Nebenform ist die des *kurzen Vocals*, womit meistentheils schon eine etwas veränderte Bedeutung verbunden ist, nämlich das dem Denken verwandte Bemerken und Lernen (in *μαθεῖν*) und das Walten und Herrschen (in *μέδεσθαι*), wovon Medusa [3]), Laomedon). Doch auch bei verkürztem Vocal ist anderwerts offenbar das *Denken*, Sinnen ausgedrückt, wie in Promedon [4]), dem Sänger, und vielleicht auch in Medusa, der Zauberin. — Entferntere Nebenform desselben Stammes ist die mit eingeschaltetem N-Laut, entweder nach dem Vocal (in *μένος*, Muth, Gemüth) oder vor dem Vocal (in *μνάεσθαι*, gedenken); zwei unstreitig aus Einer Wurzel mit unserem Stamme entsprungene Wörter, wie die Begriffähnlichkeit und die Analogie der Formen zeigt, da das N vorn wegen Verwandtschaft mit dem M, hinten wegen seiner Nasalnatur leicht Eingang fand in die einfacheren Formen (wie in *τέμνω*, in *κτείνω*, *φθάνω*). — Die gemeinschaftliche Wurzel ist das *μα* (in *μέμαεν*, *-ώς*), welches Bewegung und insbesondre die *Selbstbewegung*, das Streben des Geistes und Gemüthes bezeichnet, daher es auf der einen Seite dem Denken (*μῆτις*) und auf der anderen der kräftigen oder leidenschaftlichen Gemüthserregung (*μένος*, *μῆνις*), ja dem Wahnsinn (*μανία*) und der Begeisterung des Sehers (*μάντις*) den Namen gegeben, sowie es in anderen Formen mit anderen Bestimmungen jenes Grundbegriffes erscheint, z. B. als ein Suchen und Tasten (*μαίεσθαι*, *μαιμᾶν*, *ματεύειν*, *μάσσειν*); als ein Arbeiten und Kämpfen (in *μόθος*, *μῶλος*, *μόχθος*). — Auch die *Muse*, zumal wegen der dorischen Form (*Μῶσα*) und

des gelehrt. Callim, Hymn. V. 35—37 (Schwenck, etymol. mythol. And. S. 234). So sind Agamedes, Perimedes, Epimedes Sängernamen Lob. Agl. p. 328. Auch d. *Λυκομήδης* (ursprüngl. der über Lampen- oder Fackeln Waltende), daher d. Lycomedae oder Lycomidae (nach Lob. Agl. p. 982. = Lycomedidae), wie ich glaube von der *alten Form Μίδας* (= *Μήδης*) oder wenn die Sylbe kurz ist, für *Λυκοκομίδας* von *λύκομος* statt *λυκόκομος* wie *Πολύγιος*, *Μουνυχία*, *Κισσύβιον*, *Χαλκόνδυλος* Schwenck And. 224. 334.).

3) Medusa, d. i. Guberna Herm. de Mythol. Gr. antiquiss. p. XII.

4) Paus. 10, 30, 7.

der lakonischen Form (*Μῶα*) scheint vielmehr von jener geistigen Bewegung benannt als von der Rede (*μῦθος*), welches Wort einen anderen, nämlich einen onomatopöischen Ursprung hat (*μυ*); denn obwohl die Analogie der Worte, die zugleich ein Reden und Denken bedeuten (wie *λόγος*, *φράζεσθαι*), die Ableitung der Muse von *μῦθος* begünstigt, so ist doch (weil das *ω* in *Μῶσα* dem *α* näher liegt als dem *υ*) jene Etymologie vorzuziehen, wodurch die Muse dem Prometheus auch im Namen verwandt wird, wie sie es in der That ist. — Dieselbe Wurzel mit den daraus erwachsenen Stämmen und ihren Zweigen, sowohl der Form als der Bedeutung nach, findet sich mit seltener Uebereinstimmung in den dem Griechischen verwandten Sprachen des grossen indogermanischen Sprachstammes wieder, nämlich das Denken (*μήδομαι*) in dem Lateinischen *meditari*, *mederi*, im Deutschen *Muth* und *Gemüth* (gothisch *môds* [5]), und althochdeutsch *muat*, im Finnischen *mötte* (der Gedanke), den Sanskrit- sowie Zendwurzeln *ma* und *mat* (Denken). Selbst die obenerwähnte N-Form (*μένος*) wird bestätigt durch das Lateinische *mens*, *meminisse*, durch das Deutsche *Mund* (gothisch *munan*, *cogitari*, *meminisse*) in *Mündel* und *Vormund*, das dem *Prometheus* ganz entspricht und durch das Sanskrit *man* und *mna* (denken und gedenken), voran *Manu* der Denker und Gesetzgeber und *Manuja*, des Denkers (gleichsam des indischen Prometheus) Abkömmling, der Urmensch. Die Wurzel aber mit ihrem Urbegriff der Bewegung und Bestrebung erkennen wir in dem *movere* [7]), in dem *Mühen*, und in der Sanskritwurzel der Worte, die ein Suchen und Lieben bezeichnen (*maja* u. A.). — Die Sylbenumdrehung aber (anagrammatische Etymologie) wäre wie in *θῦμος* und *μῦθος*, so in *μῆτις* und *θέμις* ein Witzspiel, das sich schon dadurch widerlegte, dass es den Endungsconsonant (*μ*) zum Radical erhübe, nur um das geistig und mythisch Verwandte auch sprachlich zu verknüpfen.

§. 38. In der *Vorsylbe Pro* finden wir das Vorwort *πρό*

---

5) *Muot* für Gedanke, Glaube, Gesinnung im Nibelungenliede v. 276, 1. 1366, 2. Lachm. u. a. O. (s. Mone zu Creuzers Symb. I. S. 15 2. A.)

6) Schon Wachter im Glossar. verbindet *μῆτις*, Muth und mens.

7) *Metus* a *motu* animi, quum refugit. ... mens. Varro L. L. VI. n. 225. Sp. — Metus viell. mit mens verwandt, Döderlein lat. Synon. u. Et. S. 194. (das Bedenken wird oft ein Befürchten.)

und erkennen es hier in seiner ursprünglichen und herrschenden Bedeutung: *Vor*, nämlich das *Vor der Zeit*, denn nichts dringt uns, eine andere Bedeutung der Vorsylbe in diesem Namen anzunehmen, als die, welche Hesiod und alle Erklärer (mit wenigen neueren Ausnahmen) in Prometheus als dem *Vorbedenker* fanden, zumal da sie auch in den entsprechenden *Worten* (*προμηθής*, *προμήθεια* u. s. w.) dieselbe Bedeutung wie in dem Namen hat und da diese auch durch die Analogie der Worte und Namen *πρόνοια*, Pronoe [1]), (der Nereide als Seherin vermöge der Weissagekraft der Wassergötter, s. unten) bestätigt wird. Zweideutig sind Promedon, Pronomos, Prokles u. A. Doch ist wahrscheinlich *Pronomos* der ein Vorspiel auf der Flöte machende, *Promedon* der voraussinnende Dichter (denn jener war Flötenspieler, dieser steht dem Orpheus zur Seite), *Prokles* der vor der Zeit, früh berühmte [2]). — Ob das *Pro* unseres Namens durch eine Umdeutung *zweitens* je zum *Für* geworden ist, wie z. B. der listig eingeführte Stieropferschmaus allerdings leichter auf den *Für*sorger als auf den *Vorher*sorger bezogen werden konnte, bleibt zweifelhaft, da diese Deutung des Namens weder von Hesiod noch von einem Späteren ausdrücklich gegeben ist, indem man das prometheische Walten *für* die Menschheit nur in seinen Thaten, nicht in seinem Namen fand. — Nicht nur in dem Eigennamen, sondern auch in dem Eigenschaftsworte *Προμήθης* und den ihm zunächst verwandten Worten liegt selbst da, wo zugleich eine Fürsorge gemeint ist, eigentlich nur das *Voraus*bedenken, die *Vor*sicht, und es mag nun dieser Begriff des *Vor* durch den Zusammenhang herausgehoben oder gemäss dem späteren Sprachgebrauche verdunkelt sein, die *Für*sorge liegt dann doch bloss in der Beziehung auf das Object, nicht aber in der Vorsylbe, in welcher ebenso wenig diese Bedeutung als die grammatische Verbindung des Objectes begründet ist [3]). — Endlich die *dritte* Erklärung, wel-

1) Hesiod Theog. 263.

2) *Πρόνομος* Paus. 9, 12, 5. — *Προμέδων* Paus. 10, 30, 7. — *Προκλῆς* wie *πρόπαλαι*. Etymol. M. 76, 39: *ἡ πρὸ τοῦ δέοντος αὐξανομένη μυρίκη*.

3) Aesch. Prom 86: *αὐτόν σε δεῖ Προμηθέως*. Suppl. 699: *τὸ δήμιον, προμαθεὺς εὐκοινόμητις ἀρχά*. Pindar. Olymp. 7, 81: *προμαθέος αἰδώς*. — So *προμήθειά τινος, προμηθεῖσθαί τινα* und *τινος* bei Herodot und sonst. Jene Stellen drücken die *Vorsorge* und diese Redensarten die sorgende

che das *Προ* an sich zulässt, nämlich die des *sehr*, des vor Anderen Klugen, bestätigt sich doch in diesem Namen weder durch alte Deutung, noch durch den Gebrauch des Wortes, noch durch naheliegende Analogie. Die Verstärkung drückt hier vielmehr das *Περι* aus, z. B. Perimedes, und die mit *προ* beginnenden, scheinbar hierher gehörigen Namen und Worte haben wir natürlicher auf das *Vor der Zeit* bezogen (siehe Anmerkung 2), weil dieses der ursprünglichen sinnlichsten Bedeutung, dem Vor des Raumes, näher steht als das abstractere, abgeleitete Vor der Vergleichungsstufe, weil das Wesen der Pronoe, des Promedon und Pronoos selbst jene bestimmtere Bedeutung bestätigte [4]). — Es ist übrigens die Vorsylbe nicht nur für die Bestimmung des Begriffes, sondern (um dies hier vorläufig zu bemerken) sogar für die Bestimmung des Alters des Prometheus und seines Ranges wichtig, da die ältesten griechischen Namen, z. B. die der grossen griechischen Götter, die der pelasgischen Zeit, entweder einfache oder doch nicht mit deutlich erkennbaren Vorworten zusammengesetzte Namen sind.

§. 39. Die Endsylbe (*ευς*) hat ihre bestimmte grammatische Bedeutung, die sich auch im Namen Prometheus bestätigt. Als verlängerte, concrete Verbalform bezeichnet sie ein *in einer gewissen Thätigkeit und Eigenschaft beharrendes Einzelwesen.* Zwar werden die Endungen der abgeleiteten Worte vom Sprachgebrauche, zumal bei der Verschiedenheit der örtlichen Mundarten und der Zeiten, oft beinahe ebenso verwechselt und zufällig gebildet, wie die Wortform selbst (z. B. und auch hier könnten die Endungen von Prometh*os*, Prometh*es* und Prome-th*eus* und die von Perime*de*, Me*tis* und Prometh*eia* gleichbedeutend scheinen), doch ist in den angehängten Ableitungssylben griechischer Worte ein bestimmteres Gesetz als in den Stämmen, ein oft eben so besimmtes, strenges, dem Begriffgange gemässes, als in den Beugformen. Was wir in der Bildung des Wortstammes (*μηθ*) aus der Wurzel (*μα*) nicht sehen dürften, nämlich ein paralleles Fortschreiten des Begriffes mit

---

Klugheit überhaupt aus, mit verdunkelter, nicht mit veränderter Bedeutung des *προ*.

4) Auch in *κακὰ πρόκακα* und *πρόπας* ist das Vorwort nicht an sich verstärkend, sondern wegen des darin liegenden Fort und Fort (*Vor* und Nach einer Reihe). — S. dagegen Welcker d. Aesch. Trilogie Prom. S. 20.

der Form, also etwa hinzukommende Dauer bei Dehnung des Vocals und Verstärkung des Sinnes bei Anfügung und Aspirirung des Consonanten (ein Spiel willkürlicher Wortbildung), das dürfen wir kühner bei den Ableitungssylben als ein allgemeines und auch in unserer Namenform, wenn auch überall durch den Sprachgebrauch verdunkeltes, durchblickendes Gesetz aufstellen. — Es sind hier die *drei Stufen* sichtbar, *erstlich* die einfache Endung des Verbalnomens, also die der Handlung, der *Thätigkeit* ς (oder ος) und α (oder η), z. B. die Adjectivformen Πρόμηϑος [5]), Περιμήδη, entsprungen unmittelbar aus der einfachsten Verbalform ω (die concrete Substantivform der Handelns ist Μήστωρ, die abstracte ist μῆτις); *dann* die zweitheilige Endung, die der Eigenschaft, des *Zustandes* ης (oder εας) und ια (oder εα), z. B. Προμήϑης, das gewöhnliche Adjectiv, und *Promethes*, die lateinische (nicht äolische) Form [6]), zunächst von den Zustandverben auf εω stammend; *endlich* die dreitheilige Endung, die der Dauer, des *Beharrens*, ευς und εια, in Προμηϑεύς und Προμήϑεια, entsprechend den Zeitworten auf ευω (εω [7])), also eine gleichmässige Synthesis aus den Elementen der Form und der Begriffbestimmung. Wenn sich auch dieser Unterschied in den Bedeutungen der zuerst erwähnten einfacheren und selteneren Endungen dieses Namens nicht mehr erweisen lässt, so ist er doch der Analogie des Bildungsgesetzes der griechischen Verba gemäss [8]). Aber die Endung des Prometheus umfasst wirklich (wie in allen gleich ihm endenden Verbalien) jene sämmtlichen, wenn auch dunkel in ihr liegenden Nebenbestimmungen. — Hierzu kommt noch der Begriff des *Substantivs* und der des *Concrets*. Jenes, das Selbständige, liegt vorzugweis in der Endung ευς (obwohl auch das Substantiv durch Apposition zum Adjectiv werden kann [9])). —

---

5) Paus. 7, 8, 3.

6) Auf dem Relief des Sarkophags Mus. Pioclem. IV. 34.

7) Daher verbinden sich die Begriffe des Handelns mit denen des Zustandes in der Endung ητης und mit denen der Dauer in der auf ευτης (τρ, ωρ).

8) So z. B. φαίνω, ὑπερηφανέω, ὑπερηφανεύω u. A. Dieses allgemeinste Gesetz der Formen ω, εω, ευω und ος, ης, ευς (denn *andere gehören nicht hierher*) blickt freilich nur dunkel durch in dem die Bedeutungen dieser Formen *verwechselnden* Sprachgebrauch, s. Buttmann ausf. Sprachl. II, 366 sqq.

9) Aesch. Suppl. 699. S. Anm. 3.

Dieses, das Concrete, das Einzelwesen, liegt in der dafür vornehmlich gebräuchlichen Masculinform; durch ersteres unterscheidet sich der Vorbedenker (*Προμηθεύς*) von dem Vorbedenkenden (*προμηθευόμενος*); durch letzteres unterscheidet er sich von der Vorbedachtsamkeit (*προμήθεια*), obwohl auch dieses Abstractum durch Personification zum Einzelwesen erhoben werden kann. Die Eigenschaftworte nämlich, sowohl an sich als auch, wenn sie personificirt, d. i. als menschenähnliche Einzelwesen gedacht und dargestellt sind, zerfallen ihrer Form nach (wie wir oben gesehen haben Einl. S. 69) in zwei Gattungen, welche zwar den begrifflichen Inhalt und auch die Vorstellungsart der Persönlichkeit und die Sprachform des Substantivs gemein haben, aber doch durch verschiedene Endung eine doppelte Art der Entstehung und ursprünglichen Bedeutung zeigen. In der einen Gattung, der concreten (wie der *Kluge*, der *Vorbedenker*) erkannten wir das *verallgemeinte Einzelwesen*, in der anderen, der abstracten (wie die *Klugheit*, die *Vorbedachtsamkeit*) den zum *Einzelwesen gemachten* (verselbständigten) *Allgemeinbegriff*. Daher auch meistens jene Gattung der Worte und Namen männlicher, diese weiblicher Form ist, weil ursprünglich jene den Träger, das Selbständige, diese das Abhängige, die Eigenschaft bezeichnet, wie in Prometheus und Prometheia. So in allen Sprachen. Doch ist dieser Unterschied der Geschlechtform nur vorherrschend, nichts weniger aber als nothwendig und allgemein, da es mit oder ohne Personification auch viele abstracte Masculina, wie Logos, Phobos u. s. w. und viele ursprünglich concrete Feminina giebt (wie Pronoe, Perimede), ja selbst Concreta und Abstracta von gleicher Endung, so dass nur das Mass des Endvocals und der Accent den Unterschied macht, wie *βασίλειᾰ*, die Königin, *ἱέρειᾰ*, die Priesterin, dagegen *βασιλεῖᾱ*, die Königswürde, *ἱερεῖᾱ*, die Priesterschaft, *ἀλαζονεῖᾱ* (nicht unmittelbur von *ἀλαζών* formirt) und so in allen von Verben auf *ευω* stammenden Substantiven und Namen. Nur da, wo dem Femininum die Verbalform *εω* (z. B. *προμηθέομαι*) und also die Adjectivform auf *ης* (z. B. *προμηθής*) zu Grunde liegt, wird das Abstractum attisch nicht auf *εῖᾱ* formirt (obwohl das poetische *προμηθία* und das ionische *προμηθείη* davon noch die Spuren zeigen), sondern verkürzt und mit zurückgezogenem Tone (wie in jenen von Worten auf *ευω* und *ευς* stammenden concreten Femininen),

also *Προμήθεια*, attisch, die Vorbedachtsamkeit [10]), die wir unten auch personificirt finden werden. — Die Ergebnisse dieser Betrachtung der Namenform sind nicht unwichtig, erstlich zum genaueren, nicht willkürlichen Auffassen der ursprünglichen Nebenbestimmung des Hauptbegriffes, dann auch, um voraus manche Verirrungen abzuwehren, z. B. als müsse eine *ältere, einfachere* Namenform für Prometheus vorangegangen sein (da doch nichts dem widerspricht, dass *er* so und nicht anders von Anfang gedacht und folglich benannt worden sei, sowie überhaupt die ältesten Formen nicht überall die einfachsten sind), oder als müsse er gleich anderen Heroen ursprünglich nur ein Beiwort gewesen sein, etwa *Ζεὺς Προμηθεύς*, wie *Κρόνος Προμηθεύς* [11]), da doch die Endnng vielmehr ursprünglich substantivisch ist, — oder als unterscheide sich die Namenform (*ευς*) bloss dialektisch von der auf *ης* u. a. (da doch jene Form überhaupt von der *alten sinnlichen* und besonders der *dichterischen* Sprache darum geliebt wird, weil sie durch ihre Bedeutung kräftig in die Sinne fällt als Verbale der verlängerten Endung und als concretes Substantiv, d. h. als einer Form, welche zugleich einen thätigen fortdauernden Zustand und die Eigenschaft eines einzeln und selbständig gedachten Wesens andeutet.

§. 40. Der Inhalt des *ganzen* Namens wird, wie jedes Ganze, durch das Wesen und durch das *gegenseitige Verhältniss* aller seiner Theile bestimmt. Von jenem sprachen wir bisher. Das *Verhältniss* aber zwischen Vorsylbe, Stamm und Endsylbe ist nicht das der Gleichheit (denn die Aufmerksamkeit des Geistes kann sich nicht gleichzeitig in gleichem Masse auf die verschiedenen Nebenbestimmungen des Begriffs vertheilen), sondern es ist vielmehr das Verhältniss des *Vorherrschens* entweder des *Stammes* oder des *Vorwortes*. Erstlich das Vorwalten des *Stammbegriffs*, des Denkens, wo das Voraus nur schwächer und dunkler hinzugedacht wird, also der Begriff eines Vorsichtigen, Klugen ist die natürlichste (da die Eigenschaft und die Art der Thätigkeit an sich wesentlicher ist als ihre Zeitbestimmung) und es ist diese Bedeutung des Pro-

---

10) S. Buttmann ausf. griech. Sprachl. I, S. 143. II S. 323 flg.

11) *Κρόνος Πρ.* Orph. Hymne S. u. — Zeus als Genosse des Pr. bei Aesch. und Plato s. u.; als dessen Sohn bei Joh. Lydus s. u.

metheus wahrscheinlich die ursprüngliche (was sich jedoch erst durch Vergleichung der ältesten mythischen Handlungen des Prometheus mit seinem Namen bestimmter erweisen lässt), sowie wir jene Bedeutung des Klugen oder Verständigen mit Zurücksetzung, ja mit gänzlicher Vernachlässigung der Vorsylbe in vielen späteren Deutungen und Behandlungen des Prometheus wiederfinden werden, z. B. da, wo er die menschliche oder die göttliche Erfindungs- und Schöpferkraft oder überhaupt den menschlichen oder den göttlichen Verstand bezeichnet). — Zweitens das Vorherrschen der *Präposition* in dem Vorausbedenken trat zuerst und auch in der Folge nur da ein, wo der Gegensatz deutlich gedacht wird. Denn der im Zusammenhange der Darstellung sich zeigende Gegensatz ist ja überall der Massstab der Betonung wie des Wortes im Satze, so der Sylbe im Worte oder Namen. Zwar der Nebenbegriff *Vor* ist so alt als der Name Prometheus und folglich so alt als er selbst und von ihm nur durch Umdeutung trennbar. Hervorgehoben aber wurde dieses *Voraus* erst durch den Gegensatz des Nachbedenkens, der erst stillschweigend und dann auch ausdrücklich eintrat, indem er ein Gegenbild des Prometheus erzeugte. Endlich überwiegend wurde das *Vor* erst durch den Gegensatz des *Epimetheus*, des Nachbedenkers. Dieser nämlich ist unstreitig jünger als Prometheus, eine blosse Erweiterung des Mythus, nicht nur weil das Rühmliche früher als das Unrühmliche, das Einfache früher als der Gegensatz der Zweiheit bemerkt und besungen wurde, sondern auch, weil in den einfacheren und daher unstreitig älteren Theilen der hesiodischen Prometheusfabel weder Epimetheus erscheint noch das Vorausbedenken als das Wesentliche hervortritt weder in der Verleihung des Feuers noch in der Theilung des Stiers. — Was drittens die *Endung* betrifft, so wird diese weder ursprünglich, noch irgendwo bei den Alten im Prometheus durch den Gegensatz hervorgehoben und nicht nur diese verlängerte Form ist mit der kürzeren (Promethes), wo diese vorkommt, gleichbedeutend, sondern auch als concrete Form hat sie mit der abstracten (Prometheia) ganz gleichen begrifflichen Inhalt.

§. 41. Von dem ursprünglichen Begriffe des Namens Prometheus, den wir durch die Wortbildung und den Wortgebrauch, sowie durch die älteste Deutung und vorläufig auch schon durch die älteste Fabel bestimmt und bestätigt finden,

weichen spätere Deutungen vielfach ab, theils mit Festhaltung des Grundbegriffes und wahren Wortursprunges, aber mit abweichendem oder mehr als anfänglich entwickeltem Nebenbegriffe (wovon sich das erste Beispiel eben in dem schon bei Hesiod oder vielmehr schon vor Hesiod hinzutretenden Gegensatz des Vorbedacht und Nachbedacht findet), theils mit falscher Herleitung bei den späteren Alten aus anderen griechischen Worten, bei den Neueren selbst aus nichtgriechischen, hebräischen, sanskritischen, germanischen, ja im engeren Sinne deutschen Wurzeln zum Theil mit gänzlicher Beiseitesetzung des Urbegriffes; und alles dieses ist entweder Irrthum bei der bestimmten, jedoch verfehlten Absicht, die wahre, d. i. die ursprüngliche Bedeutung des Namens (welche nur Eine sein kann) nachzuweisen, oder es ist eine freiere Behandlung, zuweilen ein blosses Witzspiel der Etymologie und Erklärung. Denn es giebt für die Deutung der Namen wie für die der Bilder und Fabeln eine *dreifache Wahrheit*, erstlich die des Einen *Ursprünglichen*, dann die des *geschichtlich Ueberlieferten*, vornehmlich der alten Deutungen; endlich die der überhaupt *vernünftigerweise* möglichen und es giebt also auch eben so vielerlei Verirrungen. Da wir aber den geschichtlichen Weg gehen, so ist nicht hier der Ort, sondern unten, in jeder Zeit bis auf die neueste, was dahin gehört, zu erwähnen. Nur dies ist hier voraus zu bemerken, dass die Afteretymologie, jene Pest des Geistes, welcher der Rang neben Astrologie und Alchymie mit Recht angewiesen worden ist, zwar auch hier in einige auffallende Verirrungen gefallen ist, doch im Ganzen hier ein zu wenig freies Feld gefunden hat. Der Name des Prometheus trägt zu deutlich das Gepräge seines Ursprunges und seiner Bedeutung. Wenn wir aber mit Recht auch ausserhalb der griechischen Sprache, doch immer in dem Gebiete des indogermanischen Sprachenstammes Worte nachwiesen, die jenem Namen in der Wurzel und selbst wohl in der Vorsylbe (wie Vormund) verwandt sind, so wird dadurch doch sein echt griechisches Bürgerrecht, seine griechische Heimath nicht angefochten. Denn Prometheus ist, wie die Form seines Namens, der niedere Rang seiner Gottheit und der begriffliche Inhalt seines Mythus zeigen, unstreitig um Jahrhunderte, vielleicht um Jahrtausende jünger als die Trennung jener Sprachen, d. i. als das Aufhören ihrer vorgeschichtlichen, engen Verbindung,

es möge diese nun bloss in einem vielseitigen Worte und Formen austauschenden Verkehr vieler Völker oder vielmehr, wie wir glauben, in der weitverbreiteten und durchgreifenden Herrschaft eines einzigen grossen Volkes bestanden haben, das, ähnlich den Römern und den Arabern in vorgeschichtlicher Zeit, etwa von Mittelasien aus gen Südost und Nordwest seine Sprache mit seinen Heeren weit umher sendete.

§. 42. Die zweite der bei dem Namen wie bei jeder Form der Darstellung sich darbietenden Fragen (s. oben S. 191) ist das *Wiefern*, nämlich die Frage nach dem *Verhältnisse* des Namens zu dem Inhalte oder Gegenstande. Wie mannichfaltig dies Verhältniss, wodurch die Darstellungsgattung sich bestimmt, überhaupt sein könne, haben wir oben gesehen (S. 23 flgg.). Seine Bestimmung aber, nämlich ob die gegebene Darstellung z. B. eine abbildlich wiedergebende, eine dichterische, sinnbildliche oder willkürliche sei, ist wichtig für die Erkennung des Inhaltes, da die Form (das Darstellungsmittel, z. B. der Name) nicht allein, sondern erst Form und Formverhältniss (Darstellungsgattung) zusammen den Inhalt erkennen lassen. Dabei aber ist der Zirkelschluss zu meiden, wodurch man aus dem Formverhältnisse den Inhalt und vorher aus dem Inhalte das Formverhältniss zu folgern und zu beweisen Gefahr läuft. Dieses zu meiden, muss man von einem sicheren Grunde ausgehen, nämlich von den bildlosen Theilen der Darstellung, z. B. von den eigentlichen Worten und klaren Gedanken. (Vgl. oben S. 149 flg. 152.) Aus dem Namen jedoch für sich allein ohne Rücksicht auf andere Theile der Darstellung, obwohl er selbst aus einem bildlosen, an sich deutlichen Worte besteht (προμηθεύς), ist doch sein Verhältniss zu dem Objecte noch nicht zu bestimmen. Selbst die Form der Darstellung wäre da noch zweifelhaft, da man es dem alleinstehenden Worte nicht ansähe, dass es ein Name wäre; es ist also hier zugleich schon vorläufig auf den Zusammenhang mit anderen Theilen der Darstellung, wenigstens mit den einzelnen, einfachsten und ältesten, Rücksicht zu nehmen. Denn ohne dieses wäre auch das Verhältniss des Namens zum Gegenstande unbestimmbar, da er ja die zufällige, willkürliche oder auch die ironische Bezeichnung einer geschichtlichen Person enthalten könnte, da er endlich ein abbildlicher Name, d. h. ein solcher sein könnte, der eine wesentliche Eigenschaft treu wiedergäbe, ebensowohl einer ge-

schichtlichen Person als eines personificirten Wesens. Betrachten wir aber den Namen zugleich an sich und im Zusammenhange mit den einfachsten, ältesten Zügen des Mythus, so erkennen wir ihn erstlich als Namen im engeren Sinne, als *Eigennamen* an, zweitens als Namen einer *begriffdarstellenden Personification*, drittens als *abbildlichen* Namen dieses Begriffwesens, endlich als *vorherrschenden* Theil der Darstellung: alles Betrachtungen, aus welchen zugleich die *Wichtigkeit* des Namens in unserem Mythus hervorgeht.

§. 43. Das Wort Prometheus finden wir *erstlich* als *Eigennamen* schon vermöge des Zusammenhanges, worin jenes mit dem Uebrigen steht, in den ältesten Theilen der Mythe und vermöge der Analogie der in den Erzählungen jener Zeit herrschenden Ansicht und Darstellungsweise. Nicht ein Wort ist es im engern Sinne, d. i. ein sprachliches Begriffzeichen, weder als begriffliches Hauptwort, noch als Beiwort eines namenlosen oder anders benannten Wesens, sondern Eigenname, d. i. sprachliches Zeichen eines *Einzelwesens*. Denn das Wort, vorzüglich aber der Name ist überall, sofern er Name ist, nur *Zeichen*, d. i. ein willkürliches, auf Uebereinkunft beruhendes Darstellungsmittel. Demungeachtet ist es zugleich ein *begriffhaltiger* Name, da ein Wort zum Namen erhoben ist, und zwar ist es ein den Begriff *deutlich* aussprechender Name, da jenes Wort ein deutliches, unzweideutiges, nur etwa in Nebenbestimmungen des Hauptbegriffes schwankendes ist, wie wir oben gesehen haben. Aber wenn der Name begriffhaltig und deutlich ist, so ist er darum noch nicht *bedeutsam*, d. i. dem damit benannten Wesen angemessen in niederem oder höherem Grade, je nachdem der Name Ausdruck entweder irgend einer Eigenschaft des Benamten oder einer wesentlichen, ja vorherrschenden Eigenschaft desselben ist. Alles dies ist hier ungeachtet der Deutlichkeit des Namens noch unentschieden. Denn es könnte ja willkürlich, auf zufälligen Anlass, das Wort zum Namen eines davon ganz verschiedenartigen Wesens gewählt sein. Ob also Bedeutsamkeit des Namens stattfindet, ist erst aus der Beschaffenheit des dadurch bezeichneten Einzelwesens erkennbar.

§. 44. Betrachten wir also den Namen in Bezug auf die Natur des benannten Wesens, so finden wir *zweitens*, dass er Name einer *begriffdarstellenden Personification* ist. Dies will

sagen: der Gegenstand der Darstellung ist ein *Begriff* und die Form, die Vorstellungsart ist die *Persönlichkeit*, wodurch der Begriff personificirt wird. Es ist hier nicht bloss auf den Namen, sondern vorläufig zugleich auf die einzelnen, ältesten Erzählungen Rücksicht zu nehmen. Hier findet sich erstens das Kennzeichen des *begrifflichen Inhaltes* der Darstellung. Dieser nämlich wird an der *Einheit* in der Darstellung erkannt (s. oben S. 19), die jedoch nicht jene höhere, organische, auf Nothwendigkeit der Verbindung aller Theile beruhende (S. 164), sondern nur die niedere sein muss, welche in der Angemessenheit aller Theile zu Einem Gedanken, also in der Abwesenheit aller davon abweichenden und daher auf dichterischen oder geschichtlichen Inhalt und Ursprung deutenden Theile liegt. Es ist aber hier die Einheit der wesentlichen Theile gemeint, die sich als solche durch ihr Hervortreten und Herrschen in der Darstellung bewähren, da hingegen das nur Angedeutete und Einzelne als zufällig jene Einheit nicht widerlegen, höchstens nur sie verdunkeln kann. Zwar der oben angedeutete Beweis für den begrifflichen Inhalt des Prometheusmythus aus der beispielgebenden Darstellung Hesiods gehört nicht hierher, da es nicht die ursprüngliche, sondern erst die von Hesiod in die anfangs unverbundenen Mythen hineingetragene Einheit ist, welche sie als Beispiele für Einen Hauptgedanken verknüpft. Aber auch die einzelnen und namentlich die einfachsten und ältesten dieser Mythen, die Feuerentwendung, die Opferstiertheilung jede für sich betrachtet, zusammengenommen mit dem begriffhaltigen Namen des handelnden Subjects und zwar ohne Verdunkelung durch störende Nebenumstände zeigt jene Einheit, welche das Merkmal des begrifflichen Inhaltes wie jeder Darstellung, also auch der begriffhaltigen (ihrem Gegenstande nach begrifflichen) Mythe ist (s. oben S. 19). Und zwar ist es hier der Begriff einer gewissen mit Handlung verbundenen Eigenschaft, also kein Collectivbegriff, enthaltend die Gesammtheit vieler selbständig gedachter Einzelwesen, geschweige selbst nur die Eigenschaft eines Einzelwesens. Denn es ist ja zweitens eine *Personification*, was wir in dem Träger des Namens Prometheus erkennen. Personification aber ist, wie wir oben gesehen haben (S. 60), diejenige Darstellungsart, wodurch die Eigenschaften der Einzelheit, Selbständigkeit, Lebendigkeit, Menschlichkeit einem Gegenstande, dem sie an

sich nicht alle zugleich zukommen, nun vereint beigelegt werden, und zwar als wesentliche, d. i. absichtliche Darstellungsform (nicht bloss in zufälliger, unwillkürlicher, durch den Sprachgebrauch herbeigeführten und eben dadurch vernichteten Bildlichkeit des Ausdrucks), denn der Verein jener Eigenschaften ist eben die Persönlichkeit. Da ein Begriff der Gegenstand schon der ältesten Theile unseres Mythus ist, so muss also, wenn Personification hier hinzugetreten ist, die Vereinzelung, Verselbständigung, Belebung und Vermenschlichung des Begriffes, als des Gegenstandes dieser Darstellung, hier sich zeigen. Und wirklich bewährt sich Prometheus schon von Anfang durch Namen und Handlungen als ein solcher zur Person erhobener Begriff. Fragen wir nun weiter, welche Art der Personification sich hier findet, so kommt es hier nicht auf diejenigen Arten derselben an, welche durch die zufälligen Eigenschaften und gegenseitigen Verhältnisse der Form bestimmt werden, z. B. die der mythischen, genealogischen, allegorischen Personificationen (davon unten bei den Erzählungen), sondern hier haben wir es nur mit dem Verhältnisse der Form zum Gegenstande zu thun. Denn eben darum sprechen wir hier von der Personification, weil darauf auch das Verhältniss des Namens beruht. Aus der begrifflichen Personification, verbunden mit dem Begriffinhalt ihres Namens, folgt nun schon (was oben letzterer allein nicht zeigen konnte) die Bedeutsamkeit des Namens, d. i. seiner Angemessenheit, die darin besteht, dass der Name Etwas bezeichnet, was dem Träger des Namens eigen (nicht ihm fremd) und wesentlich (nicht ihm zufällig) ist. Aber verschieden davon und noch unbeantwortet ist die Frage, ob der Name und die Personification des Prometheus, und zwar in den ältesten Sagen von ihm, zur abbildlichen Darstellung zu rechnen sei.

§. 45. Dies *abbildliche* Verhältniss ist das *dritte*, was wir hier anerkennen, jedoch nicht im strengeren Sinne. Denn erstlich jeder *Name* bleibt, sofern er Name ist, immer nur ein willkürliches, übereinkunftliches Zeichen des Einzelwesens durch Sprachlaute ausgedrückt, und selbst als Wort betrachtet ist er eigentlich nur ein Begriffzeichen. Aber wie wir oben gesehen (S. 27), die Zeichen in zweckmässiger Verbindung und namentlich die Sprachlaute in Wort und Rede können wegen der in ihnen liegenden Vollständigkeit, Klarheit und Natürlich-

keit der Bezeichnung als abbildliche Darstellungen betrachtet werden, d. i. als treu wiedergebende. Dies sind die Worte stäts und überall für ihr *nächstes* Object, d. i. für den Begriff, den sie bezeichnen (wie hier den des Vorbedachtsamen), dem das Wort gleich ist und mit dem es ganz zu Einem verschmilzt; für das *mittelbar* dadurch bezeichnete Object aber ist die Rede und das Wort und also auch der Name dann abbildlich, wenn er weder eine bedeutungslose Bezeichnung, noch eine sinnbildliche, auf dem Verhältnisse der Aehnlichkeit, der Ursache, des Theiles beruhende Darstellung enthält, noch auch eine dichterische Umwandlung des Gegenstandes, sondern vielmehr eine treue, dem Gegenstande gleiche, d. i. alles Wesentliche desselben enthaltende Wiedergebung, wie hier der bedeutsame Name geradezu die wesentliche Eigenschaft der Person, des Prometheus, wiedergiebt. Hierzu kommt das mittelbare Verhältniss des Namens zu dem Objecte der Personification. Die Personification selbst zwar als solche kann nie abbildlich sein, da sie ja in der Unterschiebung der vorher dem Gegenstande fremden Eigenschaften eines menschenähnlichen Einzelwesens besteht, daher sie je nach der Ansicht des Darstellers eine dichterische oder sinnbildliche oder mystische sein kann (s. oben S. 61, 152), nämlich wenn von der Personificirung, z. B. von der Begriffbelebung und Verselbständigung die Rede ist. Und hier ist es die dichterische, d. i. die, welche den umgewandelten Gegenstand mit dem blossen Schein der abbildlichen Wahrheit, der wirklichen Persönlichkeit wiedergiebt, nicht eine blosse sinnbildliche (allegorische) Stellvertretung des Begriffs, noch mit mystischem Zwitterglauben an zugleich Wirkliches und Nichtwirkliches. Aber die Personification als Erzeugniss jener dichterischen Behandlung, d. i. die Person selbst kann abbildlich sein sowohl in ihren Eigenschaften (oben S. 152), als in ihrem Namen, je nachdem beide dem Inhalte oder Gegenstande gleich sind, für den die Personification nur als Form dient. Dieser Inhalt ist hier der Begriff, die Vorbedachtsamkeit, doch zuerst, in ältester Zeit, nicht so allgemein gefasst, sondern sinnlich bestimmt als die feuerbewahrende, als die opfertheilende Klugheit. Also nicht aus dem Namen für sich allein, sondern nur mit Rücksicht auf die Handlungen und auf das Ganze wird das Abbildliche der Personification in Hinsicht ihrer Eigenschaften erkannt (obwohl auch hier Dichterisches bei Ein-

zelnem beigemischt ist). Eben daraus folgt mittelbar das Abbildliche des Namens der Personification in Hinsicht ihres Gegenstandes. Denn aus dem Ganzen der Darstellung erkannten wir ja so eben (S. 204 flg.), dass der Gegenstand eben kein anderer ist als der Begriff, dessen Wesen, wenigstens in seinem Hauptheile, von dem bedeutsamen Namen umfasst und treu wiedergegeben wird. Diese Art der Personification, die wir die *gleichnamige* nennen können, ist bei der sinnlichen Bestimmtheit des ursprünglichen Inhaltes in höherem Grade als abbildlich zu betrachten, wenn sie die *concrete* Form des Namens und folglich der anfänglichen Vorstellung zeigt. Dies ist im Prometheus der Fall (s. oben S. 69 u. 197) im Gegensatz der Prometheia. Jene Personification mit beiwortartiger, concreter Namenform entstand dadurch, dass das Einzelwesen alles Zufälligen entkleidet wurde, so dass nur der Kluge übrig blieb. Die hauptwortartige, abstracte Namenform aber, die Personification, erhielt man später auf dem umgekehrten Wege, indem man den schon gebildeten Begriff der Klugheit in ein Einzelwesen verwandelte, daher wir oben jene concrete Form das verallgemeinte Selbständige, diese abstracte Form das verselbständigte Allgemeine nannten: beide zwar ihrem begrifflichen Inhalte nach sich gleich, doch nicht bloss in der Namenform, sondern auch in dem Gebrauche verschieden und den entgegengesetzten Weg ihrer Entstehung verrathend, indem die concrete Form hier wie in anderen Personificationen mehr in der Mythe, die abstracte Form hier wie fast überall nur in der Allegorie, d. i. in der zusammenhängenden sinnbildlichen Darstellung, sei es eine genealogische oder eine erzählende oder eine graphische, erscheint, darum weil in der Mythe mehr die Form und in ihr das Einzelwesen, in der Allegorie mehr der Inhalt, der Begriff hervortritt. Wodurch man aber bewogen worden sei, überhaupt einen der Wege der Personification, namentlich bei Dichtung des Prometheus zu betreten und in wiefern dies willkürlich und mit Bewusstsein geschehen sei, wird sich erst bei näherer Betrachtung der ältesten Handlungen des Prometheus zeigen, welche uns die genauere Bestimmung des Inhaltes und des Ursprunges der Dichtung geben werden.

§. 46. Endlich *viertens* erkennen wir doch hier schon den Namen als *vorherrschenden* Bestandtheil theils des ursprünglichen, theils des gesammten Mythus von Prometheus sowohl in

der Form desselben, da es der beständige Name des Hauptsubjectes, des Trägers des Ganzen ist, als auch in Hinsicht des Inhaltes, der jedoch hier vorläufig nur seinem Umfange, nicht seiner Beschaffenheit nach zur Sprache kommt. Es zeigt sich aber eine *dreifache Stufe* in dem Verhältnisse des Umfanges, worin die Bedeutung des Namens zu dem begrifflichen Inhalte des Mythus steht. Denn der Begriff der Vorbedachtsamkeit, den der Name ausspricht, war zuerst *Weniger enthaltend*, obwohl vorherrschend, nachher *gleich Viel enthaltend*, endlich *Mehr enthaltend* als der im Mythus dargestellte oder herausgedeutete Begriff. — Also ursprünglich *geringhaltiger*, d. i. einfacher, unbestimmter, allgemeiner als der sinnlich bestimmte Gedanke des Ganzen trat der Name Prometheus doch als der *wichtigste* Bestandtheil dieses Ganzen hervor. Zwar nicht die Vorbedachtsamkeit, die Klugheit allein, aber die *feuerbewahrende Klugheit* war der Gegenstand des ältesten Mythus, so dass weder der Name noch die Fabel allein, sondern beide zusammen sich gegenseitig bestimmend, vornehmlich aber doch der Name, den Inhalt der einzelnen vorhesiodischen Sage von Prometheus darstellen. Denn erst Hesiod hat, wie wir sehen werden, ihn mehr in anderem Sinne, von der sittlichen und zwar von der nachtheiligen titanischen Seite dargestellt. — *Nachher* wurde der Name dem Inhalte *gleich*, so dass das Eine weder zusammengesetzter und bestimmter, noch einfacher und allgemeiner als das Andere war. Dieser Fall musste schon eintreten, als der Vorbedachtsame, der Kluge getrennt wurde von seiner anfänglichen, näheren Begriffbestimmung, z. B. der des Feuerbewahrers, um sogleich eine andere ähnliche, sinnliche Begriffbeschränkung zu erhalten, z. B. die des Stiertheilers, d. i. des Opfermahlzeitstifters oder die des Warners, und in nachhesiodischer Zeit die des Bildners, des Schöpfers u. s. w. So ist der Name und Begriff des Prometheus, wie wir ihn oben sprachgemäss bestimmt haben, das Band der verschiedenen Fabeln und Nebenbegriffe dieses Mythenkreises geworden, und der Inhalt erscheint gleichen Umfanges, wie der Name, so bestimmt, aber auch so rein und allgemein auf jedem Uebergangspunkte, sowohl dem der ältesten zur nächsten, als dem aller folgenden Theile unseres Mythenkreises. — *Zuletzt* bei fortschreitender Abstraction, als von dem Vorbedenker nur noch der *Denker*, der *Weise*, wie bei Plato und den Stoikern, ja

überhaupt das Geistige, das Uebersinnliche blieb (bei Proklus u. A.), da ward der *Name mehrhaltiger*, *bestimmter* als der vereinfachte ins Allgemeine gedeutete Inhalt. Nun entsprach wenigstens noch der verherrschende Theil des Namens, die Wurzel desselben dem ganzen Gegenstande des Mythus, wie anfangs umgedreht der ganze Name dem vorherrschenden Theile des Gegenstandes entsprochen hatte: ein Verhältniss des Namens zum Inhalte, welches wir auch in seinen späteren Stufen voraus angedeutet haben, damit theils die Wichtigkeit des Namens als des Hauptschlüssels für die innere Einheit unseres Mythenkreises bemerkt, theils aber auch der veränderliche Werth des Namens für das Ganze zur Vermeidung des Missbrauchs unterschieden werde.

§. 47. Was endlich das *Älter* des Namens betrifft, so verweise ich auf meine Gründe für den vorhesiodischen Ursprung des Prometheus. Dort haben wir gesehen (S. 186 flgg.), nicht nur vergleichungsweis mit anderen Theilen unseres Mythus, dass der Name zu der *ursprünglichen* Form desselben gehört und dass er so alt ist als die Person, das Einzelwesen Prometheus selbst, sondern auch, dass der Name sowie Prometheus selbst *uralt* sei, wie wir oben vorläufig aus der Zahl und dem gegenseitigen Abstande der Stufen allmäliger Bildung in den vorhesiodischen Prometheussagen erkannten. Einen Versuch zu genauerer Bestimmung der Entstehungszeit unseres Mythus zu machen versparen wir besser für das Ende dieses Abschnitts.

§. 48. Mit dem Namen verbunden als *zweiter* Bestandtheil ist nur ein *Mythus* zuerst der einfachste, dann andere, die wir einzeln und abgesehen von ihrer hesiodischen geschichtartigen Verbindung betrachten wollen, nämlich *die Feuerentwendung*, *die Stiertheilung*, *die Warnung vor Pandora*, *die Strafe des Prometheus und seinen titanischen Stammbaum*; alle diese schon in diesem zweiten Capitel, da wir wenigstens zu prüfen haben, ob diese Mythen, die sämmtlich, wie wir gezeigt, vorhesiodisch sind, sich auch alle so wie der Name auf den intellectuellen Menschen als ihren Gegenstand beziehen.

Feuerentwendung.

§. 49. Wir beginnen mit der *Feuerentwendung* als der muthmasslich ältesten der erwähnten Sagen und beantworten dieselben Fragen in derselben Ordnung wie beim Namen. —

Erstlich also die Form (das *Wodurch* der Darstellung) ist hier die vom Dichter gegebene *Vorstellung:*

Gab er (Zeus) nun nimmer die Kraft rastlosen Feuers dem armen
Sterblichen Menschengeschlecht, das rings die Erde bewohnet.
Aber es täuschte den Zeus Iapetos Sprössling der schöne
Stehlend der rastlos waltenden Gluth fernschimmernden Lichtstrahl
Heimlich in hohlem Rohr.

Hesiod in der Theogonie (oben S. 132).

(Zeus) Barg das Feuer nun auch; doch Japetos Sprössling der schöne
Stahl für die Menschen es wieder von Zeus dem Walter des Rathes
Heimlich in hohlem Rohr, des Donnerers Blicke vermeidend.

Hesiod in den Tagwerken (oben S. 133).

So einzeln und unabhängig von dem hesiodischen Zusammenhange betrachten wir diese Erzählung, darum weil dieser Zusammenhang für dieselbe nicht wesentlich ist, da er erst eine Zugabe Hesiods ist und folglich keine Aufschlüsse über das Ursprüngliche der Form und des Inhaltes der einzelnen Sagen gewährt. — Es ist aber unsere Erzählung, welches auch immer ihre Bedeutung sein möge, ihrer Form nach ein *Mythus*, d. i. die Darstellung einer vorgeschichtlichen, auf Göttliches bezogenen handlungenthaltenden Begebenheit. Wenn wir diese zuerst absehend von dem Darstellungsmittel der Rede nun als Vorstellung der Phantasie betrachten, so haben wir darin das *Hauptbild* und die *Nebenzüge* zu unterscheiden. — Jenes zeigt den *Prometheus*, *entwendend dem Zeus das Feuer für die Menschen*; diese Nebenzüge sind das Mittel, nämlich das Rohr, der *Narthex*, und die angedeutete Gestalt im Beiworte, *der Schöne;* Nebenzüge darum, weil nichts Anderes in der Erzählung davon abhängt, so dass sie nicht vermisst würden. Der *Sohn des Japetos* aber gehört nicht hieher, sondern in die *Genealogie* des Prometheus, aus welcher er erst von Hesiod entlehnt und als Stellvertreter des Namens in die ältere Sage vom Feuerentwender hinübergetragen ist. Das Wesentliche des Mythus ist hier wie überall die Handlung. — Uebrigens muss jeder Zug als wesentlich gelten, so lange nicht das Gegentheil erwiesen ist, und wie wichtig es ist, an den überlieferten Formen des Hauptbildes festzuhalten, z. B. daran, dass das *Feuer* (nicht z. B. das Licht) *entwendet* worden ist (nicht geraubt, wie

viele Neuere unrichtig sagen) und zwar dem *Zeus* (nicht bestimmter, etwa aus der Sonne oder dem Blitz oder vulcanischen Berg), dies wird sich bald zeigen bei der Frage nach dem Verhältnisse der Form des Mythus zu dem Inhalte dieser wesentlichen Züge. — Der *Narthex*, *νάρθηξ*, neugriechisch *ἀναρθήκας*, *ferula communis*, *la ferule*, *Steckenkraut* [1]), ist ein meist etwa zwei Ellen hohes, in manchen Gegenden auch längeres, einen bis anderthalb Zoll starkes knotiges Rohr, ein Doldengewächs (d. i. Blüthen tragend, die auf vielen, strahlenartig von einem Punkte ausgehenden Stielen ruhend eine ebene Kreisfläche bilden), in einer dünnen bräunlichen Schale ein Mark [2]) enthaltend, das voll eines milchigen ätzenden Saftes ist, getrocknet aber den darauf fallenden Funken leicht auffängt und dann schnell sich verzehrend fortglimmt. Von dieser Trockenheit hat es, wie ich vermuthe, auch seinen Namen [3]). Daher die häufige und noch jetzt bei dem Landvolke des südlichen Europa's (z. B. in Sicilien) allgemein übliche Anwendung des Rohres als Zunders, indem man es zwischen die Beine nimmt und Funken darauf schlägt, wovon der erste berührende es entzündet, so dass es schnell fortbrennt, wenn man es nicht abreibt oder abschneidet. Daher heisst es bei den alten Dichtern des Feuers Quell oder des Feuers Bett. Aber weder das Bergen und Bewahren innerlich langsamglimmenden Feuers, gleichwie in der Lunte, ist seiner Natur gemäss, noch bedarf es der Schwingung des Rohres zum Feueranfachen [4]). Das Rohr wurde vielmehr

---

1) *ἀναρθήκας* z. B. jetzt auf Cypern genannt nach Sibthorp. — Da dies Rohr zur Gattung Ferula gehört (nach Linné), so ist es z. B. mit der ferula asa foetida und also wahrscheinlich auch mit dem Silphium verwandt.

2) Fungosa intus medulla ut sambuci. Plinius H. N. XIII. c. 22. — *νάρθηκος τὸ ἐντός* ist Glosse von hilus. Gl. Lindenbrog. ad Ter. Adelph. 3, 2, 8. Gl. Hor. Sat. 2, 4.

3) *νάρθηξ*, d. i. unbenetzt, von *ἄρδειν*, benetzen; *θ* für *δ*, wie in *Ἀρέθουσα*, der Quelle, von derselben Wurzel (vgl. oben über *προμηθεὺς* und *μῆδος* S. 192 fg.). — Die Endung *ηξ* wie in *μύρμηξ* (von *μύρειν*, *μορμύρειν*), *δόναξ* (von *δονεῖν*), verwandt in Laut und Sinne mit den Frequentativendungen *-ασσω* (*-εσσω*), *-αζω*, *-ασκω*. — Ferula wohl von fero, nicht aber (wie Isidor. Origg. 17, 9 will) von ferio.

4) Das *πρὸς ἐκζωπυρώσεις τοῦ πυρὸς* bei Hesychius bedeutet bloss Feueranzündung — Ausdrücke der Dichter wie das äschylische (Prom. v. 109) *ναρθηκοπλήρωτον δὲ θηρῶμαι πυρὸς πηγὴν κλοπαίαν* und das *νάρθηξ πυρικοίτας* des Phanias (Phan. epigr. 2 Brunck. anal. II. p. 52) und die

zu anderen Zwecken geschwungen und vielfältig benutzt, da es mit grosser Leichtigkeit und mit Geschmeidigkeit doch eine gewisse Festigkeit verbindet: daher es bei den Alten nicht bloss zu Zündkraut, sondern auch zu Thyrsusstäben und Zuchtruthen, zu Treibstacheln für Zugthiere und Geflechten von Bienenkörben, Flaschen und Bänken, zu Rohrpfeifen und wundärztlichen Bein- oder Armschienen [5]) und auch jetzt noch theils zu denselben Diensten, theils zu anderen, z. B. zu Kerbhölzern, also zu Kalendern, Rechnungsstäben gebraucht wird. Keine dieser Benutzungen des Narthex, jene erste ausgenommen, wird von den Alten mit Prometheus in Verbindung gebracht, so verführerisch es war bei der Beziehung seines Wesens auf mancherlei Künste und Culturzweige: eine Warnung vor willkürlichen Deuteleien der Attribute, die uns nur als ein Spiel des Witzes vergönnt sind ohne Anspruch auf geschichtliche Wahrheit. — Die in Südeuropa, z. B. in Griechenland, Apulien, Sicilien, auch Cypern, Aegypten u. s. w. vornehmlich auf kiesigen Meeresküsten wachsende Pflanze ist von Alten und Neuen oft beschrieben und abgebildet [6]). — Das *Bild des Prometheus* selbst ist nur angedeutet in den Worten „der schöne," denn dass dieses und nicht „der gute, der edle" die Bedeutung des Beiwortes *ἐΰς* hier sei, ist darum anzunehmen, weil schon vom homerischen Gebrauche her jener *sinnliche* Begriff in diesem Worte vorherrscht laut der häufigeren Wortverbindungen und Zusammensetzungen [7]), so dass man von der Bedeutung

---

hesiodische Fabel selbst verführte vielleicht Plinius (Hist. N. lib. 13 c. 22 extr. ignem ferulis optime *servari* certum est) und Andere, welche irrig von einem *Bewahren* lange fortglimmenden Feuers im Narthex reden.]

5) S. unten. Vgl. Schneiders u. Passows Lexicon *νάρθηξ*, *ναρθηκίζω*, *ναρθήκινα* (*ὄργανα*), *ναρθηκισμός*, *ναρθηκόφορος*.

6) Theophrast. Hist. Pl. 6, 2 (der von der grösseren die kleinere Art *ναρθηκία*, ferulago, unterscheidet), Dioscorid. 3, 91, Plin. 13 c. 22 sq. Tournefort Reise I, S. 377 (dieser treffliche Botaniker fand sie z. B. auf Melos). Vgl. Billerbeck Flora Classica p. 72. (der den Gebrauch zum Zunder übergeht.) — Abbildungen in Matthias Lobelius (de Lobel) Hist. stirpium p. 450. Matthiolus Epitome de plantis p. 549. (cit. von Schütz excurs. III ad Aesch. Prom.)

7) *ἠΰς τε μέγας τε* bei Homer neun Mal (wo nicht öfter) und zehn Composita jener körperlichen Bedeutung gegen eines der anderen Art von Menschen und Dingen.

des Schönen nur, wo besondere Gründe dies gebieten, abgehen sollte. Die deutelnden Scholiasten finden erst unten in ihrer Zeit ihre Stelle und ihre Würdigung. Dabei leugnen wir nicht, dass der Grund und die mittelbare, entferntere Bedeutung ein geistiges Schönes und Edles sein könne, was durch Prometheus ausgedrückt wird; allein hier sprachen wir nur erst von der Form der Darstellung, d. i. von dem Phantasiebilde, welches als Mittelvorstellung dient (vgl. oben). — Davon unterschieden ist das *äussere Mittel*, die Kunst, kraft deren jenes Bild sinnlich wahrnehmbar wird. Für uns ist dies die *redende* Dichtkunst und zwar durch den Mund nicht des Urhebers, sondern des jüngeren Ueberlieferers. Dass ursprünglich oder überhaupt in vorhesiodischer Zeit die *bildende* Kunst den Prometheus graphisch oder plastisch dargestellt habe, dies wird durch jenes Dichterbild (wie durch die übrigen vorhesiodischen Prometheusmythen) nicht nur nicht bestätigt, sondern *vielmehr widerlegt*. Die Gestalt des Prometheus, obwohl als schön, als edel bezeichnet, ist zu unbestimmt, und noch weit mehr ist es die Handlung, da die Feuerentwendung von Zeus kein deutliches Bild des Ortes giebt und da selbst das scheinbar graphische Mittel, das den Funken bergende Zündrohr, sich nicht eignet zu sichtbarer Darstellung, wo es leicht für einen blossen Stab angesehen würde (wie es dem Narthex des Prometheus auf einer Basis in der Akademie begegnet zu sein scheint); daher, wenn die Darstellung von der bildenden Kunst ausgegangen wäre, diese vielmehr die Fackel, nicht den Narthex dem Prometheus in die Hand gegeben hätte (wie wir es später auf geschnittenen Steinen und Lampen finden werden). Der Narthex aber wurde vorgezogen vom Dichter als bestimmter entsprechend der Vorstellung der Anzündung und der klugen heimlichen Ueberbringung des Feuers. Wollte man sich auf das Bedürfniss der ältesten sinnlichen Darsteller und Beschauer und auf die natürliche Neigung und uralte Sitte der Griechen beziehen, das Mythische und Symbolische sichtbar, geschnitzt, geknetet, gezeichnet darzustellen, so ist zu bemerken, dass Prometheus weder zu den urältesten, noch zu den sinnlichsten, sondern vielmehr zu den durch Inhalt und Form geistigen und daher minder graphischen Mythen gehört.

§. 50. Zweitens nun fragt sich: was ist das *Verhältniss* dieses handlungvollen Bildes zu seinem Gegenstande, mit andern

Worten: *wiefern* enthalten diese Formen ihren Inhalt? Dies können wir beantworten (ungeachtet die Form an sich es nicht aussagen kann), weil der Inhalt als ein begrifflicher schon im Allgemeinen bekannt ist und weil wir das Verhältniss des Namens schon erkannt haben. Daher wissen wir *erstlich*, dass das *Subject* der Handlung, der Feuerentwender eine Personification ist. Denn dasselbe Einzelwesen, das der Träger des Namens war, ist auch Träger der Handlung. Die *Personification* aber als solche gehört, wie wir ebendort (S. 204) gesehen haben, zur Gattung der *dichterischen* Darstellung, d. i. derjenigen, die das Nichtwirkliche mit dem Schein des Wirklichen giebt. Zugleich aber finden wir wie oben in dem Namen, so hier in der Form des edlen Prometheus, d. i. des edel gebildeten, etwas *Abbildliches*, da hier die Eigenschaft thätiger Klugheit in der natürlichen, wenn auch nur angedeuteten Form physiognomischen Ausdrucks, also gleichsam in einem Abbilde des Geistigen dargestellt wird. Denn für die Darstellung ist die Erscheinung des Geistigen gleich dem Geistigen selbst. Wo also jene als Form für dieses als der Gegenstand wiedergegeben wird, da ist Darstellung durch das Gleiche, d. i. Abbild. Die Personification im feuerentwendenden Prometheus aber ist, sofern sie eine handelnde ist, zugleich eine *Allegorie*, wenn wir nämlich Allegorie in diesem sprachgebräuchlichen Sinne (für handelnde Personification) nehmen, der enger und weiter ist als die etymologische Bedeutung, wonach es anderwerts eine sinnbildliche und zwar (zum Unterschiede des Tropus) selbständige Darstellung bedeutet — Zweitens in der *Handlung* selbst herrscht abermals das *Abbildliche*, welches wir auch schon oben, wo vom Verhältnisse des Namens die Rede war, in dem Ganzen anerkannt haben als die an sich wahrscheinlichste Ansicht, wodurch zugleich alle Willkür abgeschnitten wird. So ist also das Feuer und die kluge Entwendung und die Ueberbringung an die Menschen abbildlich, d. i. eigentlich und buchstäblich zu nehmen, so lange man keinen Grund zum Gegentheile findet. Dass ein solcher aber sich nicht finde, kann erst unten deutlich werden, wenn wir den der Form so genau entsprechenden und dadurch bestimmten Inhalt näher betrachten. Nur in dem *Narthex* liegt nichts, was für den Inhalt des Ganzen wesentlich wäre. Denn er ist bloss das Mittel zum Zwecke, sei es der Feuerentzündung oder vielmehr der Verbergung im

hohlen Rohr. Aber dies lag ja schon in der Feuerentwendung. Das Mittel also, der Narthex, ist etwas Zufälliges, *dichterisch* Hinzugefügtes zur Versinnlichung des Bildes, nicht zu genauerer Wiedergebung des Gegenstandes. Man müsste denn glauben, dass diese Benutzung des Narthex der eigentliche Gegenstand des Mythus wäre oder wenigstens, dass auf den Narthex eben es ankomme, was doch nicht übereinstimmt mit dem allgemeineren, begrifflichen Inhalte des Namens und mit der Einfachheit der Handlung selbst, in welcher nichts von dem Narthex so abhängig ist, dass dieser dazu nothwendig erschiene. Einen *dichterischen* Zusatz aber nannten wir ihn, nicht aber einen sinnbildlichen, weil hier keine stellvertretende Darstellung ist. Denn das Sinnbild, d. i. das auf einem natürlichen Verhältnisse zum Object beruhende Zeichen, sowie das Zeichen überhaupt, auch das willkürliche, ist ein für den Gegenstand durch Vertauschung mit ihm gesetztes Darstellungsmittel. Nun ist zwar neben den Sinnbildern der Aehnlichkeit und des Theilverhältnisses (den metaphorischen und synekdochischen) auch eine dritte Art, die der Causalität (die metonymische) und also auch das Mittel, als Stellvertreter des Zweckes; aber wo die Sache selbst ausgesprochen ist, wie hier, nämlich die Feuerentwendung, da bedarf es nicht erst eines Zeichens als Stellvertreters. Dies würde nur dann der Fall sein, wenn wir ein stummes graphisches oder plastisches Bild vor uns sähen. Da müsste uns der Narthex als Sinnbild, als symbolisches Attribut gelten, der uns hier in der an sich deutlichen Erzählung ein bloss dichterischer Zusatz ist. Dabei ist anzuerkennen, dass überall die Darstellung durch das Mittel, wenn dies auch nicht zugleich Gegenstand, sondern nur sinnbildliche oder dichterische Form ist, doch etwas *Abbildliches* hat, was das metaphorische Symbol und die bedeutunglose freie Dichtung nicht hat, weil die bestimmte Handlung (z. B. die der Feuerentzündung, Feuerentwendung) selbst mitenthalten ist in der Anwendung des Mittels (des Narthex). — Dieses theils dichterische, theils abbildliche Verhältniss widerspricht keineswegs der mythischen Eigenschaft der Form. Denn das *Mythische* besteht in dem Vorgeschichtlichen und dem Uebermenschlichen der Begebenheit. Das *Vorgeschichtliche*, welches in der Feuerentbehrung der Menschen liegt und in dem Empfange oder Wiederempfange des Feuers, kann abbildlich sein und es ist es, wenn auch der Gegen-

stand vorgeschichtlich ist, nämlich ein uralter, roher Zustand und Fortschritt der Menschen. Das Göttliche aber kann zum Theil ebenfalls derselben treu wiedergebenden Darstellungsgattung angehören, nämlich die Entwendung von Zeus, welche abbildlich ist nach der subjectiven Ansicht des Verhältnisses der Form zum Object, wenn wir einen gläubigen Urheber der Darstellung voraussetzen, dessen Gegenstand eben kein anderer war als die nach seiner Ueberzeugung einst geschehene listige Mittheilung eines Eigenthums des Gottes Zeus an die Menschen; zum Theil aber gehört das Uebermenschliche im Mythus der dichterischen Gattung an und dies ist der Fall hier im Prometheus als der Personification einer menschlichen Eigenschaft, wobei der Glaube der treuen Wiedergebung, also das Abbildliche im subjectiven Sinne nicht stattfindet, geschweige im objectiven. Denn überall kommt es bei der geschichtlichen Erklärung und Würdigung nicht sowohl darauf an, was der Gegenstand und sein Verhältniss zur Form an sich (d. i. objectiv) und wirklich ist, sondern was der Gegenstand in der Vorstellung des Darstellers ist und was seine Ansicht vom Verhältnisse des Objects zu der von ihm gewählten Form ist. — Dadurch, dass wir mit Ausnahme des Dichterischen in der Personification die Erzählung als abbildlich erkannt haben, wofür die Gründe oben bei der Frage nach dem vorhesiodischen Alter und bei der Erklärung des Namens angeführt sind, gewinnen wir einen bestimmten Weg der Deutung und Sicherheit vor der Gefahr des willkürlichen Umhertastens, dem der symbolische und der freie dichterische Mythus Raum gäbe. Wenn voraus im Allgemeinen feststeht, dass das Bild dem Gegenstande gleich sei, so wird die Erklärung des Bildes gesichert sein vor den dreifachen Abwegen, wo entweder das zu Allgemeine oder das zu Specielle oder auch das nur Aehnliche und Verwandte irrig für den wahren Gegenstand genommen wird.

§. 51. Fragen wir also *drittens*, *was* der *Inhalt* des Mythus ist, so gilt die Frage dem ursprünglichen Inhalte, dem Gegenstande, dessen Darstellung der Urheber bezweckte. Da die Form hier (laut vorigem Paragraphen) ein treuer Abdruck des Inhaltes ist, so muss dieser wie jene ein handelndes *Subject*, eine *Handlung* und eine in dieser liegende *Zeitbestimmung* enthalten. Aus dieser dreifachen Bestimmung des Inhaltes wird sich auch der *Grund* ergeben, warum er solcher Darstellung

gewürdigt wurde. — Das *Subject* der Handlung des Feuerentwenders ist der Form nach Prometheus; folglich wird es auch dem Inhalte nach dasselbe sein, das in dem Namen liegt. In diesem aber und in der damit verbundenen Personification erkannten wir den Begriff der *Klugheit* als den Gegenstand. Zwar der Form des Namens nach war es nur *ein Kluger*. Doch wir sahen, dass dies nicht ein wesentlicher Unterschied ist für den begrifflichen Inhalt. Aber ist es die Klugheit eines Gottes oder der Menschheit überhaupt oder einer Classe von Menschen oder irgend eines Einzelnen? Hierüber kann erst die Handlung Aufschluss geben, doch sieht man schon voraus, erstlich, dass hier, wo nicht einer der Volksgötter, sondern eine personificirte Eigenschaft das Handelnde ist, wahrscheinlich das Menschliche der Gegenstand sein, das Göttliche des Prometheus aber bloss der Form angehören werde; zweitens dass der Begriff der Menschheit, zumal als handelnden Subjectes, den Kreis der Vorstellungen jener Zeit übersteigt und dass dieser Begriff, sowie der einer Classe oder Gesellschaft von Menschen sich nicht als Gegenstand in der Form des Mythus bestätigt, daher die *Klugheit eines einzelnen, handelnden Menschen*, der jedoch nicht geschichtlich, sondern *begrifflich* bestimmt ist, als Subject des Inhaltes übrig bleibt.

§. 52. Die *Handlung*, das Feuerentwenden, ist nicht an sich selbst, sondern in ihrem *Verhältnisse* zu dem Subjecte, also zu dem im Namen liegenden Begriffe zu betrachten. Die Feuerentwendung allein könnte zu einer falschen oder doch zu einer ihrem Umfange nach nicht richtig bestimmten Deutung führen. Denn der Name und die Handlung beschränken sich gegenseitig, indem sie zusammen den Inhalt des Ganzen bestimmen und zwar so, dass, wie wir oben bemerkten, der Name das Uebergewicht hat, da er die Eigenschaft des Subjects ausdrückt (s. oben S. 206). Es ist die *feuerentwendende Klugheit*, nicht die kluge Feuerentwendung, welche in der Form des Mythus erscheint. Diese muss also auch im Inhalte hervortreten und für diesen Inhalt selbst, nämlich den in der Feuerentwendung liegenden, uns zum Schlüssel dienen. — Auch bestätigt sich ja die Wesentlichkeit des Namens in der Handlung selbst, da das Entwenden und der hohle, funkenbergende Narthex dem Klugen, dem Prometheus entspricht. Denn eben von der in der Handlung hervortretenden geistigen Eigenschaft ist er so

und nicht bloss Feuerbringer (Pyrphoros) oder mit ähnlichen Namen benannt, welches die Handlung zum allein wesentlichen, an sich zu betrachtenden, oder wenigstens zum vorherrschenden Bestandtheile erheben würde, was aber hier nicht der Fall ist, wo die Willkür und der weite Umfang der möglichen Deutung des Feuerentwendens beschränkt wird durch den Namen. — In dem Mythus selbst nun fragt sich zuerst, was das *Feuer*, dann, was dessen *Entwendung* bedeutet. — Dass das Feuer als wirkliches, eigentliches Feuer dargestellt ist, wie der Narthex und das „Leuchten von fern her" zeigt, dies gehört der Form an, und dass es als uneigentliches Feuer schon im Alterthume erklärt worden ist, gehört der Geschichte der Deutungen an; aber hier ist weder von Form noch von Deutungen die Rede, sondern von der Urbedeutung, d. i. von dem durch den Urheber der Darstellung beabsichtigten Gegenstande. Dieser nun ist kraft des abbildlichen Verhältnisses unstreitig der Form gleich, also ebenso wie diese wirkliches, *eigentliches*, gemeines *Feuer*. Wäre dies nicht und würde dadurch etwas Höheres, z. B. etwas Geistiges angedeutet, so müsste die Darstellung entweder eine sinnbildliche oder eine mystische sein. *Sinnbildlich* konnte dieses Feuer gedeutet werden und ist wirklich gedeutet worden, entweder auf *Leben* oder auf *Geisteskraft* oder auf *Klugheit*, auf *Kunst*, auf *Sittlichkeit*, auf *Cultur; mystisch* ist es genommen worden für ein ätherisches, göttliches, menschliches, *physisch geistiges Feuer*, für den Funken des Lebens und zugleich für das Licht und die Wärme der intellectuellen und moralischen Kräfte. Denn in der Verschmelzung des Widersprechenden liegt ja eben das Mystische. Für beide Arten der Deutung, wenn sie auf Wahrheit, d. i. auf Nachweisung des ursprünglichen Inhaltes Anspruch machen, lassen sich nur Scheingründe und zwar meist nur sehr schwache anführen, die entweder von dem Geiste und der Gewohnheit des Alterthums oder von dem Namen des Prometheus oder von den anderen ältesten Mythen desselben oder auch wohl von denen anderer Götter hergenommen werden.

§. 52. Der *sinnbildlichen* Deutung dieses prometheischen Feuers den Vorzug zu geben vor der abbildlichen darf uns *erstlich* nicht der sinnbildliche *Geist des früheren Alterthums* bewegen. Denn die Abbildung und wörtlich treue Wiedergebung ist in sinnlichen Dingen das Natürlichere, Aeltere, zumal bei

den Griechen. Die sinnlichen Gegenstände sind in jener Zeit und bei jenem Volke das Vorherrschende. Also ist der Geist und die Darstellungsart des Alterthums überhaupt keineswegs ein Grund für die symbolische Deutung eines Bildes, wenn nicht etwa andere Gründe hinzutreten, die eine übersinnliche, des Symbols bedürftige Bedeutung bestätigten. Oder ist vielleicht einer der angeführten Begriffe, Leben, Klugheit, Kunst, Sittlichkeit, Cultur bildlich und mythisch dargestellt dem Geiste und der Denkart der Entstehungszeit unseres Mythus so höchst gemäss, dass wir einen so abstracten Begriff hier als Gegenstand voraussetzen dürften? Nein, vielmehr finden wir in den Sagen und Bildern des höheren, zumal des hellenischen Alterthums, nach gesunder Deutung des ursprünglichen Inhaltes überall sinnlich bestimmte Verhältnisse der Natur und des Menschenlebens auch da dargestellt, wo es durch Symbolisches und Mythisches verdunkelt ist. Das Abstracte gehört der späteren Mythenanwendung und Deutung an. — Es ist aber auch *zweitens* nichts in den *Bildern* unseres Mythus, was jene symbolische Deutung begünstigte. Soll das Feuer des Prometheus metaphorisch, d. i. als Aehnlichkeitssinnbild für das *Leben* stehen [1]) und also hier die Menschenschöpfung symbolisirt werden? Niemand würde das eingefallen sein ohne die hier ganz zu entfernende Rücksicht auf den pseudohesiodischen Menschenformer Prometheus. Denn was wird aus dem Uebrigen der Erzählung? Wir wollen nicht hervorheben, dass die hesiodische Vorstellung, das Feuer sei den Menschen erst entzogen und von Prometheus nur wiedergegeben worden, jener Deutung geradezu widerspricht. Denn wie könnte das Leben ihnen genommen und zurückgegeben werden, während sie, die Menschen, als fortbestehend gedacht würden? Doch dies beweist nur, dass Hesiods Darstellung und Ansicht jener Deutung widerstrebt. Dieser Einwurf aber fällt allerdings weg, wenn das spätere strafende Entziehen des vorher von den Menschen besessenen Feuers wie des leichten Lebensunterhaltes nur eine Wendung des mythenverbindenden Hesiod ist und die ursprüngliche Prometheusmythe (wie wir glauben) vielmehr nur von dem Feuer als einem von Anfang den Menschen versagten Gute wusste.

---

1) „Der entzündete und verlöschende Lebensfunke“ bei Creuzer Symb. III. 546 ist nur Deutung des prometh. Fackellaufs. S. unten.

Dies und die Entwendung von Zeus auf das *Leben* gedeutet gäbe etwa die Idee, dass alle Lebenkraft anfangs in Gott verschlossen gewesen oder dass der Menschengeist nur ein kleiner, gleichsam verstohlener Antheil des Göttlichen sei — Ideen, welche jener Zeit fremd sind und von der überlieferten Form der Erzählung weit abliegen. Denn das Feuer wird den schon vorhandenen, lebenden Menschen gebracht, nicht erst wie bei Plato oder bei Claudian mit dem irdenen leblosen Körper verbunden. Selbst davon weiss unser Mythus nichts, dass Prometheus älter sei als die Menschheit; kurz die Menschen sind schon da, sowie die Götter. Erst in der Fabel von Pandora, sofern diese als Urmutter der Weiber dargestellt wird, erscheinen auch Prometheus und Epimetheus als vor dem Menschengeschlecht gedacht. Und auch dieses Vormenschliche und Göttliche dieser mythischen Wesen gehört doch nur der Form der Darstellung an (und nur in sofern würden wir sie Prototypen der Menschheit nennen); dies hindert aber nicht, dass der Gegenstand eine Begebenheit des längst bestehenden schon fortgeschrittenen Menschengeschlechts sei. — Jedoch auch den Deutungen auf die *Cultur* ist die Form der Mythe nicht günstig. Für die erwachende Geisteskraft, für die scharfsichtige *Klugheit* würde das *Licht*, die leuchtende *Fackel* ein angemesseneres Sinnbild sein als das Feuer, der glimmende Narthex. Aber Prometheus ist erst spät (bei Philostratus und Servius) auf Grablampen und Gemmen zum Fackelträger geworden, und wie Prometheus seinem Inhalte nach nie Lichtgott ist (so gern man ihn dazu machte), so ist er es auch nicht der Form nach. — Wenn aber Prometheus die *Cultur* überhaupt, wenn er die *Kunst* im Allgemeinen bezeichnete (gesetzt dass solche allgemeine Begriffe innerhalb des Gedankenkreises jener Zeit lagen), wären nicht natürlicher die Symbole des Hirtenlebens und Ackerbaues oder der Hammer des Schmidtes zur Darstellung angewendet, vielmehr als der feuererfüllte Narthex? Wäre aber auch eine bestimmte Kunst durch ihr Werkzeug symbolisirt, so würde man dadurch noch nicht berechtigt zu sagen, dass hier die Art für die Gattung, das Besondere für das Allgemeine, d. i. für Kunst [2]), für Cultur überhaupt stehe. Noch weniger darf man in dem von Prometheus entwendeten Funken ein Sinnbild einer

2) Rink in den Heidelb. Jahrb. 1828 No. 1 S. 74.

sittlichen Idee, wie des Abfalls von Gott und dergleichen zu sehen wähnen. Denn das Ethische ist wie fast überall in den Mythen, so in Prometheus das Spätere, und zu der Lichtseite des Intellectuellen, die der Name und die kluge That zeigt, kam erst nachher die Schattenseite des Titanischen, wenn auch schon vor Hesiod, doch erst durch ihn als das Wesentlichere hervorgehoben. Leichter verirrt sich die Deutung des gegebenen Bildes zu Annahme eines von der Form entfernteren, allgemeineren Inhaltes; nicht so leicht greift die Darstellung von Anfang zu einem weit abliegenden, undeutlichen, unangemessenen Bilde, da sie bei freistehender Wahl und noch unverdorbenem Sinne das Einfachere, Entsprechende, möglichst Abbildliche gern vorzieht. — *Drittens* kann auch der *Name* Prometheus keineswegs bestätigen, dass in dem Feuerentwender einer der erwähnten Begriffe symbolisirt sei. Mit dem Leben, mit der Schöpfung des Menschen hat der Name und Begriff des Klugen, des Vorbedenkers nichts gemein, desto mehr aber (könnte man sagen) mit den Ideen der Cultur und der Kunst. Doch wenn eine allgemeinere geistige Bedeutung in dem Namen liegt, so liegt sie nicht darum auch in der Handlung des Prometheus. Beide Theile der Form stehen ja, wie wir oben anerkannt haben, nicht in dem Verhältnisse der Tautologie, sondern vielmehr in dem der verschiedenen Bezeichnungen eben so vielfacher Bestimmtheit des Inhaltes. Sowie nun schon der Name zu dem Geistigen eine nähere Bestimmung in der Vorsylbe hinzufügt (da ja nicht bloss der Denker, Metion oder Nus, hier genannt wird), ebenso und mit gleichem Rechte fordert auch die Feuerentwendung, dass das Feuer und dessen Mittheilung an die Menschen nicht bloss zur Form, sondern zum Inhalte der mythischen Darstellung gehöre. — Beruft man sich *viertens* auf die Analogie *anderer Ueberlieferungen von Prometheus*, Fabeln, alte Deutungen, Festgebrauch, so kann ja offenbar nichts Späteres für eine abstracte, ursprüngliche Bedeutung der ältesten Fabel beweisen, nicht einmal vorhesiodische und hesiodische Prometheusmythen können dies, zumal da auch diese, nämlich die Opferstiertheilung und die Pandorafabel, ihre eigenthümlichen sinnlichen und praktischen Bestimmungen des allgemeineren, diesen Mythen gemeinsamen Begriffs enthalten. Noch viel weniger können die weit jüngeren Deutungen oder ein Gebrauch, wie das athenische Fackelrennen

der Prometheen, auf das Ursprüngliche zurückwirken. Auch werden wir unten sehen, wie diese Fackel des Prometheus, obwohl auf Leben, auf Tugend u. s. w. gedeutet, doch ihre natürlichere Erklärung in der Oertlichkeit des Festes, der alten Töpferwohnstätte zu Athen findet. — Endlich die *Vergleichung anderer Götter* und Heroen von geistiger und culturgeschichtlicher Bedeutung, wie Hephästos, Hermes, Athene, Demeter und selbst der Heros Phoroneus, kann eben so wenig für jene angeblich durch die Feuerentwendung symbolisirten Ideen angewendet werden. Denn gesetzt auch, die Bedeutung jener Götter und Heroen wäre ursprünglich eine so abstracte, so bewiese dies doch noch nichts für Prometheus (man müsste denn einen geschichtlichen, unmittelbaren Zusammenhang jener und dieses Mythus nachweisen oder gar die uralte allgemeine Richtung der mythenschaffenden Griechen auf Symbolisirung abstracter Ideen, wie Kunst und Cultur, aus jener Induction folgern und daraus auf Prometheus schliessen). In der That aber sind es vielmehr ebensoviele besondere Zweige, worein der Begriff der Cultur sich spaltet und welche mit ihren verschiedenen praktischen Beziehungen sich in jenen Göttern mehr oder weniger abbildlich, sowie in Prometheus ausdrücken.

§. 54. Leichter noch als die sinnbildliche Deutung des prometheischen Feuers ist die *mystische* zu widerlegen. Wie die Mystik überall in einer Verschmelzung des sich Widersprechenden besteht, so ist mystisch (wenn sie sich auch nicht so nennt) die Mythendeutung, welche das Materielle, z. B. das Feuer des Prometheus, nicht als für das Geistige gesetzt, sondern als eines und dasselbe mit diesem erkennt. Demnach wäre der dem Zeus entwendete Funke nichts Anderes als ein Theil des Urfeuers, d. i. des ätherischen Wesens der Gottheit selbst, aus welchem jener Funke, der Menschengeist, zugleich durch sittlichen Abfall (sei es Selbstsucht oder eine andere Schuld) und durch physische Trennung ausgeschieden und in das irdische Leben, in den Körper herabgefallen ist: eine Vermischung des Geistigen und des Physischen, des Sittlichen und des Animalischen, des Göttlichen und des Ungöttlichen, welche von den Orphikern zu den Neuplatonikern und endlich zu den Naturphilosophen unserer Zeit gekommen und neuerlich, wie schon früher, mit mehr Eifer als Klarheit auf Prometheus wie auf andere Mythen angewendet worden ist. Hier fragt es sich, ob diese

Deutung den ursprünglichen Sinn des Mythus, den vom Urheber desselben ausgedrückten Gedanken enthalte. Dieser Gedanke musste, so sollte man glauben, wenn auch nicht philosophisch, doch einfach und widerspruchlos und wenn auch nicht deutlich und schön, doch einigermassen entsprechend dargestellt sein im Namen und im Bilde des feuerentwendenden Prometheus. Das Gegentheil von allem diesen fände statt bei jener mystischen Deutung und dennoch vertheidigt man sie mit denselben Gründen, wie vorhin die symbolische [1]); erstlich also und hauptsächlich durch den *Geist und die Gewohnheit* des höheren Alterthums. Man beruft sich auf die religiöse Naturansicht nicht nur des Orients, sondern auch der Griechen der frühesten Zeit. Nun ist zwar bekannt, dass mehrere Völker des Orients sowohl andere Theile der Natur und Elemente, als namentlich das Feuer für heilig nnd sogar für göttlich achteten, dass die Perser im Feuer eine Gottheit, die Aegypter ein lebendes Wesen ehrten, wie Herodot uns sagt und wie die altpersischen Urkunden bestätigen; auch zeigt sich in diesen die Verschmelzung der Feuer- und Lichtlehre mit dem Sittlichen. Aber dass diese geistige und göttliche Natur des Feuers vor Heraklits Zeit zu den Griechen gekommen sei, davon ist nirgends eine sichere Spur. Nicht ein feuriges, sondern ein luftiges Wesen war den homerischen Griechen der Geist, die selbständige Psyche, nämlich des Athems wegen, wie das Blut ihnen der Sitz des körperlichen Lebens war. Lichtgötter, soviel auch neuere Mythologen davon reden, kannte das alte Griechenland überhaupt nicht in dieser Allgemeinheit, geschweige im mystischen Sinne, sondern immer nur in der physicalischen und mythischen Bestimmtheit, wie die Gottheiten der Sonne, des Mondes und der Morgenröthe. Die angeblichen Naturgötter der Griechen sind insgesammt nicht die Elemente selbst, sondern entweder die Beherrscher derselben, wie die Götter des Meeres, der Erde, des Himmels und einzelner Theile der Natur (denn je sinnlicher, beschränkter und bestimmter der Gegenstand, desto älter der Gott bei den Urgriechen, daher selbst Gäa und Uranus vergleichungsweis jünger sind, weil abstracter) und diese Zeit der Naturgötter können wir die pelasgische nennen — oder es wa-

1) Baur in d. Heidelb. Jahrb. 1826 Nr. 44 S. 697 (Recension von Welckers äschyl. Trilogie). — Vgl. Welcker A. O. S. 67 flgg.

ren die Götter der vom Menschen bearbeiteten und benutzten Natur, also vielmehr der Kunst, der Cultur, des menschlichen und zwar des geistigen und praktischen Lebens: dies ist die hellenische Götterwelt, zum Theil aus jener hervorgegangen, zum Theil wohl auch ursprünglich, wie Demeter, Athene, Hermes und Hephäst. — Beide Classen altgriechischer Götter waren in der Ansicht der Priester und Sänger wie in der des Volkes (denn wir haben keinen Grund für eine scharfe Scheidung dieses von jenen) menschenähnliche, nur höhere Wesen mit selbständigem Leben nicht bloss ihrer Form, sondern auch ihrer ursprünglichen Bedeutung nach, verschieden von dem Elemente, das sie beherrschten, wie von dem künstlerischen Menschengeiste, den sie leiteten. Also nicht das Feuer selbst und noch weniger den Menschengeist selbst, am allerwenigsten aber Feuer und Geist zugleich haben wir weder in dem Prometheus, noch in dem Funken desselben, wenn es auf den Geist, d. i. auf die Analogie der heiligen Sagen der ältesten Griechen ankommt. Die Mystik aber zieht auch das Sittliche hinein und wähnt z. B., des Prometheus von Zeus entwendetes Feuer bedeute ursprünglich den Abfall von Gott, nämlich nicht den irdischen, den sogenannten Sündfall (davon unten), sondern jenen früheren Abfall der selbsüchtigen Trennung vom Gott, wodurch der Menschengeist (ein Funke des Urfeuers) entstand: eine ungefähr so von den Orphikern zu den Neuplatonikern und den neuern Naturphilosophen gekommene metaphysisch ethische, mystische Idee, welche dem Vorstellungkreise der ältesten Griechen fremd ist und auf Prometheus erst von einem Proklus und Johannes Diakonus gedeutet wird, sowie neulich von Mythologen der schellingschen Schule. Ueberhaupt ist das Sittliche der Mythen das Spätere, geschweige solche moralisch metaphysische, urweltliche Träume! Wie alt dergleichen Phantasien bei anderen Völkern, z. B. den Indern seien, darauf kommt es hier nicht an. Genug, sie widerstreben dem Geiste der griechischen Mythenwelt vorhesiodischer wie hesiodischer Zeit. — Oder begünstigen die besonderen Gründe für Prometheus etwa jene mystischen Deutungen? Man beruft sich nämlich *zweitens* auf den geistigen *Namen* Prometheus. Aber darin liegt ja nichts von Feuerkraft oder Lichtgeist, man müsste es denn aus dem Hebräischen hinein etymologisiren. Auch ist der Name, wie

wir schon bemerkt haben, nicht als tautologische Erklärung des Bildes, sondern als davon verschiedener, mitbestimmender, ergänzender Theil des Ganzen zu betrachten. — Oder sprechen *(drittens)* die anderen hesiodischen Mythen für die Deutung des Herabfallens der Menschengeister aus dem göttlichen Urfeuer? Etwa die (dafür angeführte) Opfertheilung als gleichbedeutend, nämlich Trennung von Gott, und die Versöhnung bei Aeschylus als Rückkehr und Wiedervereinigung, jene durch Selbstsucht, diese durch Erwachung des Abhängigkeitgefühls? Zugestanden, dass diesen Mythen die Vorstellung eines Gegensatzes, einer Trennung zwischen Menschen und Göttern zu Grunde liege, so hat doch die Stieropfertheilung ursprünglich, wie es scheint, nicht einmal einen sittlichen, noch weit weniger einen metaphysisch moralischen, schöpfungsgeschichtlichen Sinn; die Versöhnung bei Aeschylus aber (im verlornen Prometheus Lyomenos) ist durch so weiten Abstand der Zeit und Bildungsstufe als des künstlerischen Wesens ihrer Dichtung getrennt von jenen vorhesiodischen Mythen, dass man sich wundern muss, dieses für jenes angeführt zu finden. — Oder, wenn es Prometheus selbst nicht ist mit Namen und Mythen, sind es *endlich* vielleicht die zunächst ihm *verwandten Götter*, welche jene angeblich höhere Deutung bestätigen? „Wie Hephästos das physische Feuer bezeichnet, so Prometheus das geistige, metaphysische.“ Man könnte hinzufügen, das Feuer des Phoroneus als das künstlerische und das der Hestia als das stamm- und staatsthümliche Heerdfeuer. Aber was Anderes wird dadurch gewonnen, als eine künstliche Göttertafel nach Art der alexandrinischen, in denen nicht nur chronologische, sondern auch ideologische Systematisirung herrscht? Es gilt auch hier für die mystische, was oben für die rein begriffliche Deutung verglichener Mythen. Selbst dann, wenn die Deutung der verwandten Götter nicht dem System zu Liebe bestimmt, sondern richtig, d. i. dem ursprünglichen Inhalte gemäss wäre, so könnte daraus doch nicht auf die Urbedeutung des Gegebenen, hier des Prometheus geschlossen werden, man müsste denn eine organische, gleichzeitige und einheitvolle Dichtung dieser Feuergötter annehmen, wo das Einzelne aus dem Ganzen geschaffen sei und also auch jenes aus diesem, wie dieses aus jenem erkannt werde: eine Annahme, die Niemand wagen, geschweige beweisen wird bei so vereinzelter Ueberlieferung jener mythischen Wesen. Nicht

einmal da, wo die Mythen, z. B. die des Prometheus, zuerst uns in der Form mythischer und genealogischer Verknüpfung gegeben werden, selbst mit dem Scheine innerer Einheit, bewährt sich diese, sondern sie löst sich auf bei näherer Prüfung in allmälige Zusammendichtung. Noch weit weniger also dürfen wir aus einzelnen Stoffen neue, begrifflich geordnete Mythenschemata bilden und auf solchen Grund die Beweise für unsere Ansicht des ursprünglichen Wesens jener Stoffe bauen. — Wir kommen also, da die mystische wie die sinnbildliche Ausdeutung metaphysischer und moralischer Ideen oder culturgeschichtlicher *Begriffe allgemeineren Inhaltes* durch nichts erwiesen, wohl aber durch Vieles widerlegt werden, zurück auf die abbildliche Ansicht des prometheischen Feuers als *wahren Feuers*, eine Ansicht, die sich uns oben als die alles zufällige Umhertappen und willkürliche Finden ausschliessende, natürlichste, der Zeit und dem Volke wie der Erzählung selbst gemässe (z. B. durch den Narthex, durch das Fernleuchten) bewährt hat.

§. 55. Aber was bedeutet die Handlung selbst, die *Entwendung* des Feuers? Es liegt darin Zweierlei, das *Fremde* des Besitzthums und die *List* der Zueignung. Beides ist sowohl in dem Worte (*κλέπτειν*) als in der Erzählung überhaupt enthalten. Im Besitz des Zeus, nicht des Prometheus, noch der Menschen, für die er es eben jenem stahl, war das Feuer, und durch List und heimlich, was auch der Narthex ausdrückt, nicht gewaltsam, nicht durch Raub geschah die Zueignung. Aber auch hier sind noch mehrere Missdeutungen möglich und wie wir oben bei der Deutung des Feuers einen zu weiten, allgemeinen Begriff unterzuschieben abmahnten, so ist hier vor zu enger, bestimmter Vorstellung von dem wahren Inhalte dieses Feuerstehlens zu warnen. Denn eine Bestimmung ist willkürlich ebensowenig hinzuzufügen als wegzudenken. — Erstlich also liegt in der *Entwendung* noch nicht sofort der Begriff des *Unsittlichen* wie in dem Stehlen nach unserem Sprachgebrauch, von dem selbst schon das griechische Wort abweicht, das eben nur das heimliche Nehmen des Fremden bedeutet. Aber dieses ist darum nicht ein ungerechtes, denn das vom Anderen Besessene ist nicht deshalb dessen rechtmässiges und ausschliessliches Eigenthum und die List kann auch eine erlaubte Klugheit sein (worauf der Name des Prometheus mehr hindeutet), muss nicht

Hinterlist, Arglist sein. Zwar bei Hesiod tritt das Ethische hervor in dem Ganzen der Ansicht des Prometheus und also auch in dem Einzelnen, auch im Feuerentwender, nämlich in der Ansicht und Behandlung dieser Sagen als ebensovieler Beispiele titanischer Anmassung. Doch wie selbst noch Hesiod die Versuche, den Zeus zu überlisten, vielmehr nur als Thorheit, die sich bestraft, darstellt, nicht aber als unmoralisches frevelhaftes Streben, so und noch weit mehr ist ursprünglich die Vorstellung dieses Verhältnisses unabhängig gewesen von der Idee des Sittlichen. Der wahre Inhalt der Mythe, d. i. der Gedanke ihres Urhebers ist demnach, dass das Feuer, ein Eigenthum der Gottheit, durch Klugheit den Menschen gewonnen worden sei. Die Gründe, die Beziehung auf das Moralische hiervon entfernt zu halten, liegen erstlich in den Worten der Sage selbst, die an sich ohne Rücksicht auf die hesiodische Verbindung der Mythen zu betrachten sind und, wie schon erwähnt, nichts von Schuld enthalten und durch den Namen Prometheus vielmehr auf die *Lichtseite*, auf das *Edle und Nützliche*, als auf die Schattenseite hinzeigen; sodann in der älteren Ansicht des Verhältnisses der Götter und der Menschen überhaupt, welche beide einander näher stellte, die Schwächeren wetteifernd gegenüber den eifersüchtigen Stärkeren und jene manches anfangs versagte oder erschwerte Gut diesen wo nicht durch Kraft, doch durch Klugheit abgewinnend: eine Ansicht menschlicher Erhebung zur Theilnahme an göttlichen Dingen, wozu wir mehrere uralte Beispiele aus den Mythen anführen können, die ebenso sinnlich sind als die Kunst der Feuerentzündung. Dass bei Hesiod das Feuer den Menschen erst entzogen wird ist nur eine Folge seiner Mythenverbindung, wonach diese Entziehung eine Strafe ist gleich der Entziehung des Fruchtsegens, wie wir oben gezeigt haben bei der Widerlegung der organischen Einheit der hesiodischen Mythen des Prometheus. Selbst in den Worten des Dichters finden wir noch die Spuren der Sage von ursprünglicher Nichtgewährung des Feuers. Auch ist es ganz gemäss dem natürlichen und allgemeinen Gange des über sich und sein Verhältniss zur Gottheit philosophirenden Menschen, dass er je nach seinem Standpunkte Alles, was die Grenze seiner Kraft und Kunst zu übersteigen scheint, für übermenschlich und göttlich hält, nur mit dem Unterschiede, dass das Streben grosser, kluger oder kühner

Sterblicher, für sich oder auch für die andern Menschen Theil an jenem vermeinten göttlichen Eigenthum zu gewinnen, anfangs, zumal bei einem thatkräftigen Volke, mehr ruhmvoll und wohlthätig erschien als ein Sieg über die eifersüchtigen Götter; nachher erst als Frevel ausgelegt wurde, als die Götter und die Menschen weiter aus einander traten in dem Gefühle des Volkes, wie in der Darstellung der Weisen, der Sänger. Auf die sittliche Ansicht kommen wir unten zurück. Hier haben wir, wie gesagt, es zunächst nur mit der ersteren, älteren zu thun. — Setzen wir nun voraus, was wir aus der Einheit des Namens und der Handlung und aus dem Mangel geschichtlicher Bestimmung geschlossen haben, dass Prometheus die menschliche Klugheit selbst personificirt, so haben wir hier offenbar einen durch den Mythus ausgedrückten, dadurch gepriesenen *geistigen Fortschritt des Menschen in Bezug auf den Besitz des Feuers.* — Es ist also nicht das Feuer an sich, nicht das Elementarfeuer (wie man es wohl im Gegensatz des Heerd- und Kunstfeuers genannt und dennoch in Prometheus zu sehen gemeint hat), sondern es ist das Feuer in der Hand des Menschen und Prometheus ist nicht dem Inhalte nach ein *feuerverleihender* Gott, geschweige ein *Gott des Feuers* überhaupt, sondern er ist der Menschengeist selbst in Bezug auf des Feuers Besitz.

§. 56. Auch nach diesen Bestimmungen bleibt noch mehr als eine Missdeutung übrig und wir haben uns wie oben vor den zu weiten allgemeinen Begriffen des Geistes, der Cultur, der Kunst, so hier vor der *zu engen und zu bestimmten* zu hüten. Willkürlich Etwas hinzuzudenken ist ja eben so fehlerhaft, als von dem Gegebenen eigenmächtig abzusehen. Die Erwerbung des Feuers, d. i. unstreitig die Kunst der Feueranzündung, wird durch diesen Mythus dargestellt und verherrlicht, nicht der Gebrauch, *die Benutzung*, noch weniger ein bestimmter Gebrauch des Feuers, auch nicht etwa die *Feuerbewahrung* und Hegung; endlich auch nicht *eine bestimmte Art der Feueranzündung*, obwohl für alle diese Deutungen sich Scheingründe darbieten. Denn erstlich könnte man glauben, des Feuers Empfang und Besitz stehe hier für seine *Benutzung* als das Vorangehende für das Nachfolgende, die Ursache für die Wirkung. Aber die Feuerbenutzung überhaupt wäre abermals ein zu abstracter unbestimmter Begriff. Allerdings mag ein wohlthätiger und klu-

ger Gebrauch des Feuers der Grund oder vielmehr der Anlass dieses Mythus gewesen sein. Aber darum ist er nicht der Gegenstand. Warum sollten wir auch diesen erst durch einen Umweg suchen, so dass wir den Besitz des Feuers stellvertretend (metonymisch) für den Gebrauch und nicht lieber jenen Besitz, d.i. die Kunst der Feuerentzünndung, sogleich selbst für den Gegenstand nehmen. Man wird ferner für jene Deutung anführen, zwar nicht die Benutzung des Feuers überhaupt, aber eine *bestimmte* darauf beruhende Kunst oder andere *Feueranwendung* hier in der Mythe ausgedrückt zu sehen sei dem auf das sinnlich Bestimmte gerichteten Geist des Alterthums, zumal dem praktischen Geiste der Griechen und der Analogie ihrer anderen Kunstgötter ganz gemäss. Allein die Bestimmtheit darf nicht willkürlich in den Mythus hineingetragen werden, sowenig als irgendwo in anderen Darstellungsarten das Allgemeinere für ein gewisses Besonderes genommen werden darf, wenn nicht der Zusammenhang darauf hinweist. Die Vergleichung anderer Götter aber muss eben dadurch, dass es andere sind, uns vor der Vermischung warnen. Wenn Hephästos und Hestia Götter eines bestimmten und verschiedenen Feuergebrauchs waren, so folgt daraus nicht das Gleiche oder Aehnliche für Prometheus. — Und welche Art der Feuerbenutzung sollte durch diesen bezeichnet sein? Eine künstlerische? Man denkt natürlich zuerst an die Künste der Metallbearbeitung mit Hilfe des Schmiedefeuers und besonders an die Wichtigkeit des Kupfers bei den erzumschienten Achäern. Aber der Feuerarbeiter mit Hammer und Ambos ist Hephästos, nicht Prometheus: dieser ist von Anfang an so weit entfernt, als Schmied und Gott der Schmiede zu erscheinen, dass er selbst nachher in der Hand der alten Deutler zu allem Anderen, nur zu jenem nie (so nah es scheinbar lag) geworden ist. Noch weniger ist man berechtigt, irgend eine andere bestimmte Kunst der Feueranwendung hier zu sehen, da jede andere noch mehr einer deutlichen Bezeichnung bedürfte, als die der Metallbearbeitung. Zum Thonbildner ist Prometheus erst nach Hesiods Zeit geworden und nicht um des Feuers und Brennofens willen, wie wir sehen werden. Andere Feuerkünste, wie die der Feuerorakel, sind ebenfalls erst spät ihm und nicht als dem Feuerentwender, sondern als dem Klugen beigelegt worden und verdienten hier eigentlich noch weniger, als selbst die scherzende Deutung auf die Kochkunst er-

wähnt zu werden. Oder ist vielleicht ein zwar nicht künstlerischer, aber sonst ein wichtiger Gebrauch des Feuers dargestellt, etwa des Opferfeuers? oder des stammvereinenden Heerdfeuers und Hausaltars? Diese Ideen werden durch andere Götter, durch Hestia und durch das heilige Feuer der Ackergottheiten bestimmter bezeichnet. Die Feuerentziehung und Wiederentwendung auf Ausschliessung von häuslicher oder bürgerlicher Gemeinsamkeit und auf Wiedergewinnung des Stammfeuers zu deuten, wäre ein Spiel der Deutung, dergleichen viele dem Witze und der Einbildungskraft vergönnt sind [1]).

§. 57. Oder man könnte meinen, allerdings nicht die Benutzung, sondern die *Bewachung*, die Hegung *des Feuers* sei der Gegenstand, den der glimmende, funkenbergende, anfachende Narthex deutlich bezeichne, der auch dem Vorbedachtsamen angemessener sei als die blosse Anzündung des Feuers: endlich ein an sich selbst nicht unwahrscheinlicher Gegenstand, da jene Erfindung dieser erst Werth giebt und jene, die Unterhaltung des durch den Blitz oder anderen natürlichen Grund entzündeten Feuers vielleicht sogar älter ist als die der künstlichen Feueranzündung, und da jene Kunst nicht minder als diese ein Eigenthum des Menschenverstandes ist, indem der klügste Affe am Feuer sich doch nur wärmt, ohne Holz zuzulegen. Zur Antwort auf diese Scheingründe dient, dass der Narthex hier nur als Hehler des Feuerdiebstahls genannt ist und seiner Natur nach als ein schnell abglimmender Stoff sich vielmehr zur Anzündung als Hegung des Funkens eignet; ferner, dass der Begriff der Vorbedachtsamkeit und bewahrenden Vorsicht nicht ursprünglich in Prometheus vorherrschte, sondern erst später durch den Gegensatz des Epimetheus hervorgetreten ist; dass die Kunst der Erzeugung eines Gutes immer als wichtiger und oft auch, wie hier, als schwerer erscheinen musste als die der Bewahrung; endlich, dass ja hier in der Erzählung selbst nicht von einer Sicherung, sondern von einer Mittheilung an die Menschen, von der Erlangung des Feuers die Rede ist.

---

1) Hermann in der (von Satire und Scherz nicht freien) Abhandlung De Mythol. antiquiss. Graecor. p. XVIII: (Prometheo) — igni interdictum. Wieder abgedruckt ohne Zusatz in den Opusc. Lips. 1827 T. II p. 187.

§. 58. Endlich dürfen wir auch nicht eine *bestimmte Art* der Besitzerwerbung des Feuers, eine bestimmte Kunst *der Anzündung* in dem Feuerentwender Prometheus dargestellt sehen. Weder die Form der Mythe, noch ihre alten Deutungen, noch die Vergleichung anderer Sagen darf zu solcher Ansicht verleiten. Die Form enthält nur eine kurze, dunkle, allgemeine Andeutung und wir dürfen ihren dichterischen Werth durch eigenes Hinzuthun weder kühn ausmalend erhöhen noch prosaisch erklärend herabziehen. Sollten wir etwa des Zeus wegen, dem das Feuer entwendet wird, sofort die Herabholung aus einem olympischen oder himmlischen Hause des Zeus sehen (wie bei Plato) oder aus der Sonne (wie bei Servius) oder aus einem Tempel? Aber die Entwendung von Zeus hat einen anderen Sinn, wie wir oben gezeigt haben, nämlich den der klugen Theilnahme an einem göttlichen Eigenthum. Oder weist der Narthex auf die Erfindung eines bestimmten Feuerzeuges hin? Nein, dieser ist hier nur der Hehler des Gestohlenen und auch anderwerts kann er ja nur Auffasser, nicht Erzeuger des Funkens sein. Was aber die Deutungen betrifft, wie die Reibehölzer des Prometheus bei Diodor, der Brennspiegel bei Heraklit, so verfehlen sie ihre Absicht, den ursprünglichen Sinn des Mythus zuverlässig nachzuweisen und sie können uns dazu ebensowenig dienen, als die Dichtung eines Aeschylus von dem das Feuer aus dem vulcanischen Krater holenden Prometheus. Endlich die Mythen anderer Völker von des Feuers Ursprung sind theils zwar ähnlichen culturgeschichtlichen Inhaltes, wie die chinesische Sage von der Anzündung durch Hölzerreibung [1]), sie zeigen jedoch dann nur, dass bei diesen Völkern ein bestimmteres Bild in die Sage entweder ursprünglich hineingedichtet oder ebenfalls erst nachher hineingedeutet ist und sie können trotz der Aehnlichkeit nicht auf die Bestimmung der Gabe des Prometheus wirken; theils aber sind sie offenbar physischen, kosmischen Inhaltes, wie die phönicische Stammtafel und Fabel bei Sanchuniathon [2]) und sind also nicht einmal

1) Sni-gin-schi heisst dieser chinesische Prometheus bei Martini Hist. de la Chine T. I p. 21.

2) Sanchuniathon ed. Orelli p. 16 (bei Euseb. Praep Evang. I, 10 p. 34 D). *Licht*, *Feuer* und *Flamme* treten hier als Menschen auf. Also schon Sanchun. hatte eine nach Euhemerus Art historisirende Umarbeitung der Mythen des Taaut vor sich.

vergleichbar mit Prometheus. Auch ist es offenbar, dass selbst dann, wenn in dem griechischen Mythus ursprünglich das Bild einer gewissen Kunst der Feuerentzündung gegeben wäre, dies doch immer nur als Form der Dichtung, nicht als Inhalt, d. i. als Thatsache in dem Glauben des Erfinders, geschweige als geschichtliche, wirklich geschehene Thatsache anzuerkennen wäre. Ebendarum bleiben die Mythen des Urlebens zuweilen, wie hier im Feuerentwender Prometheus, bei dem unbestimmteren Bilde stehen, weil der Gegenstand zwar historischer Art ist, aber der Grund der Erkenntniss unhistorisch und auf keiner so weit zurückgehenden Ueberlieferung beruhend. Die Einführung gewisser Künste des fortgeschrittenen Lebens, wie der Handwerke, des Ackerbaues konnte leichter in einzelnen geschichtlich überlieferten Zügen als Inhalt und zugleich als dadurch bestimmte Form culturgeschichtlicher Mythen dienen. Aber die Besitzerwerbung des Feuers liegt weiter zurück jenseit der Grenzen der Tradition. Daher hat selbst die Phantasie das Bild unseres Mythus weiter auszumalen keinen Anlass gehabt. — Das Resultat ist, dass auch wir nicht berechtigt sind, über den allgemeineren hier abgebildeten Inhalt hinauszugehen. — Dieser aber ist die *Erfindung des Feueranzündens überhaupt.* Man könnte einwenden, dass dieser Gegenstand für einen griechischen Mythus zu unbestimmt und nicht sinnlich genug, auch zu leer und unwichtig sei. Aber im Gegentheil, der *Besitz des Feuers*, auf den es hier ankommt, ist eine mehr sinnliche und an sich genügende Vorstellung, da hingegen die Benutzung des Feuers ein mehr abstracter, nähere Bestimmung fordernder Begriff wäre. Auch ist der Inhalt nicht so kahl und einfach, da, wie wir oben sahen, noch andere Vorstellungen damit verknüpft sind, nämlich die der *Klugheit* als vorherrschender Begriff und zwar die der klugen Theilnahme der Menschen an einem fremden, göttlichen, d. i. anfangs versagten, übermenschlich scheinenden Gute (nämlich dem Feuer); und alles dies als eine Thatsache der Urzeit, was nicht ausdrücklich gesagt, aber im Vorigen mit enthalten ist, wodurch diese Fabel zum Urmythus wird nicht der Zeit der Dichtung nach, sondern der Dichtung und Darstellung der Zeit als des Gegenstandes nach. Endlich die Würdigkeit und Wichtigkeit jenes Begriffes, nämlich der ersten Feueranzündung, ist offenbar, da jene Erfindung allen Künsten der Feuerbenutzung ebenso vorantreten musste, wie

Prometheus dem Hephäst als älterer vorantritt in dem eben dies Verhältniss versinnlichenden (unstreitig jüngeren) Relief der Akademie.

§. 59. Dies führt uns auf den *Grund* jener Darstellung, welcher von dem Gegenstande selbst verschieden ist. Wir meinen nämlich hier den Grund der *Wahl des Gegenstandes*, nicht den der Form, von deren Verhältniss wir schon gesprochen haben. Was jenen, den *objectiven* Grund betrifft, so liegt darin eine doppelte Frage, erstlich die nach der *allgemeinen Ursache*, diesen Gegenstand mythisch zu behandeln. Es ist offenbar die Wichtigkeit und sowohl die Grösse als die Vielseitigkeit des Nutzens, den das Feuer theils im gemeinen, theils im künstlichen Gebrauche gewährt, daher die Vorstellung, welche, obwohl nicht der Inhalt unserer Mythe, doch vieler anderer griechischer [1]) und nichtgriechischer Sagen ist, dass mit den Künsten des Feuers viele andere Künste und Anstalten und mit des Feuers Besitz sogar der erste Anfang der Cultur gekommen sei [2]). — Die andere Frage ist die nach dem *besonderen Anlasse*, welcher die Erdichtung des Feuerentwenders Prometheus herbeigeführt habe. Diesen Anlass wenigstens muthmasslich und ungefähr zu bestimmen, konnte theils die Geschichte dienen (welche ja nächst der Sprache der zweite überlieferte Mythenschlüssel ist), theils die Form der Sage. Doch die Geschichte, die für die Zeit so alter Sagen selbst wieder mythisch und räthselhaft ist, bietet überdies eine solche Menge möglicher Anlässe dar, dass sie zu Bestimmung des wahren Anlasses (wie des Grundes und des Gegenstandes) der Mythen nur insofern von Werth ist, als die Form der Mythe bestätigt, was die Geschichte darbietet. So könnte hier die älteste Geschichte der Griechen uns verleiten, dass der Anlass unseres Mythus in einem jener *Vereine* liege, welche mit den Schmiedekünsten allerlei Weisheit und zugleich priesterliches Ansehen mit bürgerlicher Macht verbanden und dass unser Feuerbringer Prometheus vielleicht nichts Anderes sei als die Selbstempfehlung einer solchen Genossenschaft von Göttern zugleich und

---

1) Daher z. B. Phoroneus, Geber des Feuers und der Cultur, mit Prometheus vereint zu Argos. Paus. 2, 19 extr.

2) So in den Sagen vieler Völker. Goguet de l'orig. des loix, des arts etc. L. II vom Anfang (T. 1 p. 147 ed. à la Haye 1758).

Dienern derselben, wie der Telchinen, idäischen Daktylen und Anderer. Namentlich fiele dann auf die böotischen Kabeiren unser Verdacht, die theils durch die gemeinsame Heimath mit dem askräischen Sänger, theils durch eine ausdrückliche, angeblich uralte örtliche Ueberlieferung mit Prometheus verbunden sind. Die Möglichkeit des von hier ausgegangenen Anlasses muss zugestanden werden. Aber die Wahrscheinlichkeit wird nicht bestätigt durch die Form des Mythus, welche nicht sowohl auf einen Verein als auf einen Einzelnen hindeutet, der einst unter den Griechen der Vorzeit gleichwie ein Wielnnd der deutschen Sage ausgezeichnet durch die Künste der Feuerarbeit und durch allseitige Klugheit irgend einen Dichter begeisterte und so nicht Gegenstand noch Grund, sondern Anlass des Mythus vom Feuerentwender Prometheus ward. Es ist aber eine solche Veranlassung wie nicht heterogen, so auch nicht allzu homogen der Form der Dichtung vorauszusetzen. An eine wirkliche Entwendung z. B. heiligen Feuers und des Narthex auch nur als Anlass (geschweige als Grund oder als Gegenstand) zu denken wäre hier Verkennung theils des Wesentlichen, nämlich des Begriffs, der, wie wir oben sahen, in diesem Diebstahl des Göttlichen liegt, theils des Zufälligen, nämlich der Form, welche dem Dichter frei stand.

§. 60. Es lässt sich nun nach Bestimmung des Inhaltes und objectiven Grundes die Entstehung und Geschichte des Mythus auch in Hinsicht des *subjectiven Grundes* seiner Form deutlicher erkennen als oben, wo wir schon von dem Verhältnisse der Form zum Object sprachen. Es gehören hierher die Fragen, ob unser Mythus, die Feuerentwendung, eine *gläubige*, eine *bewusstvolle*, eine *willkürliche* Darstellung sei, nämlich für den Urheber, nicht für den Ueberlieferer. — Die Frage nach dem *Glauben* des Urhebers ist schon beantwortet durch den oben gegebenen Beweis der Abbildlichkeit des Mythus, sofern diese nämlich subjectiv, d. i. von Seiten der Ansicht des Urhebers, des ersten Darstellers gefasst wird. Es kommt aber dabei nicht bloss auf den Glauben an die Gleichheit des Bildes und des Gegenstandes, sondern auch auf die Ansicht von dem Wesentlichen in beiden an. Denn zum Abbilde gehört eben nur die Gleichheit, d. i. die vollständige Gemeinsamkeit der wesentlichen Bestandtheile und Eigenschaften. Die Persönlichkeit des Prometheus und die Bergung im Narthex sind Theile

des Bildes, welche dem Gegenstande, dem ausgedrückten Begriffe, fremd und daher allegorisch oder poetisch sind, aber als zufällige Dinge das abbildliche Verhältniss nicht stören. Der sinnliche und leichtgläubige Empfänger und Ueberlieferer der mythischen Darstellung nimmt leicht nicht nur das wesentlich Sinnbildliche und rein Dichterische, sondern auch das Zufällige für abbildlich und wirklich und wird dadurch *formgläubig*. Nicht so leicht möglich ist solche Verwechslung im Geiste des Urhebers der Darstellung. Er musste wissen, was sein Gegenstand ist und was in der von ihm angewendeten Form jenem im Wesentlichen gleich und was zufällig und abweichend ist. Wenn er es nicht wusste, so war dies nur insofern möglich, als er es entweder nur undeutlich dachte oder als er es nicht beharrlich dachte, sondern nach der Darstellung oder selbst im Laufe derselben in seiner Ansicht, in seinem Glauben schwankte. Auch der Verein widersprechender Ansicht, die Mystik, ist nur aus dem Schwanken und schnellen Hinundherspringen zwischen entgegengesetzten dunkeln Vorstellungen zu erklären. Solche Verirrung des Erfinders ist nirgends ohne besonderen Grund anzunehmen. Dass der Erdichter des Prometheus und seiner Feuerentwendung an die Wirklichkeit des Zufälligen, der blossen Form, an die göttliche Person mit dem Narthex geglaubt habe und zugleich den Begriff der feueranzündungerfindenden Klugheit als seinen Gegenstand vor Augen gehabt habe, ist unmöglich um so mehr, je einfacher der Begriff und je entsprechender der Name und die Handlung ist. Hiermit ist auch die Frage nach dem *Bewusstvollen* und *Willkürlichen* der Thätigkeit unseres Denkers und Dichters beantwortet. Bei Mythen eines Gegenstandes, der wie in physischen Dingen zugleich sinnlich und mit übermenschlicher Kraft auf das Gemüth einwirkte, ist wenn auch nicht Unbewusstheit und Unwillkür, doch Dunkelheit und triebmässiger Drang zur mythischen Form in dem Gemüthe des Mythenschöpfers als natürlich zuzugestehen, zumal in dem menschlich religiösen Dichtergeiste eines Griechen der Vorzeit. Aber bei einem so gedachten und so wiedergegebenen begrifflichen Gegenstande, wie dem unseres Mythus, ist ein solcher niederer Gemüthsstand und Geistesact des Denkers und Darstellers nicht möglich. Vielmehr muss hier eine bewusstvolle und willkürliche Thätigkeit, die weder Mystik noch formgläubig war, aus dem gegebenen Grunde

und Anlasse erst den Begriff gebildet und danach die abbildlich dichterische Form unseres Mythus geschaffen haben.

§. 61. Ueber die muthmassliche *Zeit*- und *Ortsbestimmung* der Erdichtung des Feuerentwenders und zugleich des Prometheus selbst werden wir besser am Ende dieses Abschnittes sprechen, wenn die anderen vorhesiodischen Mythen zur Vergleichung vor uns liegen. — Hier nur Soviel von der *Zeit*, dass Prometheus überhaupt ein *relativ junger* Mythus ist, wie sein Inhalt, sein Rang und selbst seine Namenform zeigt, dass aber die Feuerentwendung unstreitig die älteste der Sagen von ihm und seiner Entstehung gleichzeitig ist. Denn die dunkle Kürze und das zugleich Sinnliche und Wunderbare der Fabel, verbunden mit der Einfachheit und mit der engen abbildlichen Verschmelzung des Begriffes und der Form der Feuerentwendung von Zeus, alles dies zeugt für ein höheres Alter, als die ausgebildeteren, übrigen Prometheusmythen bei Hesiod. — Fragen wir nach der *Heimath* des Feuerentwenders und des Prometheus überhaupt, so ist erstlich gewiss, dass hier *eine bestimmte* Heimath anzunehmen ist, da Prometheus nicht wie die Götter allgemeineren Namens und Wesens von mehreren Orten Griechenlands ausgegangen zu sein scheint (denn mehrere örtliche Prometheusse als ursprünglich anzunehmen ist kein Grund da); zweitens, dass vor anderen Gegenden abermals *Böotien* ihn als seinen Mitbürger fordert theils wegen des askräischen, kabeirischthebischen, panopeischen Prometheus, theils weil er von hier leicht nordwerts nach Opus und Deukalions Sitz, südlich nach Athen kommen konnte.

Stiertheilung.

§. 62. Der Mythus, der in der hesiodischen Verkettung der Prometheusfabeln voransteht, ist für uns der zweite, da er seiner Form und seinem Inhalte nach sich als der jüngere erweist.

Wir nehmen hier, um sicher zu gehen, denselben Weg wie beim ersten Mythus, indem wir zuerst das Gegebene, also die Form, das Bild der mythischen Handlung an sich betrachten und nachher das Verhältniss zu dem muthmasslichen Inhalte und diesen Inhalt selbst aufsuchen.

Die Worte des Dichters haben wir oben gegeben [1]). Als

---

1) Hesiods Theogonie 535. S. oben S. 131.

die Götter und Menschen im Streit waren zu Mekone, da theilte Prometheus einen grossen Stier, indem er Fleisch, Eingeweide und Fett in die Haut gehüllt und mit dem Magen bedeckt auf die eine Seite legte, auf die andere Seite aber die Knochen, künstlich diese unter Fett verbergend. Zeus lässt sich nun absichtlich täuschen und wählt den Theil der Knochen, um in Zorn auszubrechen. Die Strafe ist, dass Zeus den Menschen das Feuer vorenthält. Seit jener Zeit aber (fügt der Dichter hinzu) verbrennen die Menschen den Göttern weisses Gebein auf duftenden Altären.

Das Hauptbild zeigt nur eine ungleiche, trügliche Theilung wie unter Genossen eines bevorstehenden Schmauses. Denn in der Mythe selbst wird es nicht ausdrücklich als Opfer bezeichnet, daher auch die spätere Behandlung des Mythus nur den Vorschneider und Portionenmacher einer Mahlzeit zeigt [2]. Die Theilung aber geschieht nicht zwischen den Göttern und Zeus, auch nicht zwischen Prometheus und Zeus, sondern, wie der Zusammenhang andeutet, zwischen den *Menschen* und den Göttern. Darauf weist der vorangestellte Streit der Menschen und Götter hin, woran sich diese Theilung schloss; eben darauf auch der Umstand, dass die Menschen büssen, was Prometheus verschuldet hat, und die Herleitung eines menschlichen Gebrauchs zu Ehren der Götter. Wollte man sagen, es sei doch einfacher anzunehmen, dass Prometheus zwischen sich und Zeus theile, so wäre dies doch nicht die hesiodische Darstellung, sondern man müsste es für die ältere Form des Mythus halten. Dann aber müsste man (um dem Mythus eine Bedeutung zu geben und zwar eine von dem Ueberlieferten nicht willkürlich abweichende) den Prometheus als stellvertretende Personification der Menschheit und Zeus als Vertreter der Götter ansehen, was aber für die ältere Zeit im Gegentheile zu künstlich und in der Form der Darstellung nicht begründet ist. Prometheus, der kluge Freund der Menschen, theilt zwischen diesen und Zeus.

Der trügliche dem Zeus bestimmte Theil hat den we-

2) *συμποτικαὶ ἀπάται* Lucian. Prom. §. 7 (I, p. 144 Bip.), wo Prometheus zwischen Zeus und sich theilt (das. §. 3 und 6). — *τῷ Διὶ μόνῳ* (lies *μόνα*) *τὰ ὀστᾶ πρὸς εὐωχίαν παρέθετο* Schol. Aesch. Prom. 1021, wo Prometheus die anderen Götter begünstigt gegen Zeus. — Was Hesiod andeutet, dass Zeus für die Götter wählt, sagt erst Hygin. Astron. Poet. II, 15 deutlich.

sentlichsten Umstand, nämlich die Fettumhüllung mit dem alten bei Homer oft geschilderten Opfergebrauche gemein [3]). Obwohl nun hier bei Hesiod Knochen die fettbedeckte Gabe sind, bei Homer aber den Göttern geweihete Schenkeltheile (*μηρία*, *μῆρα* oder *μηροί*), die wahrscheinlich in Etwas mehr als dem blossen Knochen bestanden, und obwohl bei Homer die doppelte Umwickelung und das Darauflegen roher Fleischtheile (*δίπτυχα ποιεῖν* und *ὠμοθετεῖν*) hinzukommt, was bei Hesiod fehlt, so genügt doch schon Jenes, um voraus zu vermuthen, dass die Aehnlichkeit mit dem Opfer nicht zufällig ist. Die grössere Einfachheit in dem Mythus scheint nicht von einer Abweichung des heiligen Brauchs in älterer Zeit oder bei einem anderen Stamme herzurühren, sondern von der Freiheit und dem Zwecke des Dichters, der nur die Nebenumstände wegliess, die für seinen Gegenstand, den Trug des Prometheus, unwesentlich waren.

Durch diesen Trug wird Zeus bei Hesiod nicht getäuscht; er durchschaut ihn von Anfang und verstellt sich nur, um dann sicherer zu überführen und schwerer zu strafen. So der Dichter gemäss seinem Satze, dass es „unmöglich sei den Rath des Zeus zu täuschen oder zu besiegen." Doch selbst dieser Satz ist zweideutig und soll zugleich dies lehren, dass Zeus wenigstens nicht ungestraft getäuscht werde, wie die gelungene Feuerentwendung lehrt. Die ältere Form des Mythus, wo der Gott unstreitig auch in der Stiertheilung wie in der Feuerentwendung, wirklich betrogen wurde, eine der ältesten Zeit angemessene Vorstellung, die wir zufällig bei einem späten Erzähler und Deuter wiederfinden [4]), schimmert auch bei Hesiod noch hindurch, anfangs wo er sagt „Prometheus theilte den Stier täuschend den Sinn des Zeus" und zuletzt, wo Zeus die Fettdecke weghebt und nun von Zorn entbrennt, da er das enthüllte Gebein sieht. Zwar kann Jenes von der blossen Absicht der Täu-

---

3) Iliad. 1, 460:

μηρούς τ᾽ ἐξέταμον, κατά τε κνίσσῃ ἐκάλυψαν
δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ᾽ αὐτῶν δ᾽ ὠμοθέτησαν.

Ebendas. 1, 464. 2, 427 *αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μῆρ᾽ ἐκάη* — Odyss. 3, 456: *ἄψαρ τ᾽ ἐκ μηρία τάμνον* u. s. w.

4) Bei Hygin Astron. Poet. II, 15. Ich sage *zufällig;* bei einem verständigen Deuter und Erforscher des Ursprünglichen wäre es absichtlich und natürlich. — Die Form *ἐξαπαφίσκων* bei Hesiod bezeichnet den Conatus. Aber bei der Feuerentwendung heisst es: *ἀλλά μιν ἐξαπάτησεν* (v. 565).

schung, Dieses von der Wirkung des sinnlichen Eindrucks der nun offen daliegenden Schuld erklärt werden. Doch ist dies ein künstlicher Ausweg und einfacher ist die Anerkennung der schon oben von uns anderwerts (z.B. in der Pandorafabel) nachgewiesenen Reste älterer Mythenform, die sich in der schwankenden Darstellung Hesiods erhalten haben. — Die ganze gleichsam dramatische zum Komischen sich neigende Ausführung ist eine Zugabe des Dichters.

§. 63. Zu dem Hauptbilde, nämlich der Stiertheilung, kommt nun das Nebenbild, der Streit der Götter und Menschen zu Mekone hinzu und das Verhältniss der Stiertheilung sowohl zu diesem Streite als zu dem Ganzen der Prometheusmythe. Das Wort des Textes (*ἐκρίνοντο*) bedeutet in der hier sich findenden Verbindungsweise [1]) weder eine Trennung, noch einen blossen Streit, sondern ein Gericht und zwar eine (des Imperfectums wegen) noch unvollendete, eben erst geschehende Schlichtung des Streites. Damit steht das *Hierauf* (*ἔπειτα*), womit die Stiertheilung sich anschliesst, nur in scheinbarem Widerspruche [2]). Zwar bedeutet es anderwerts entweder ein wirkliches *Nachher* (wie hier sogleich bei der auf diese That als Strafe folgenden Feuerentziehung) oder es dient der unbestimmten lokkeren Verbindung der Mythen als stehende Uebergangsform der Cykliker [3]); doch hier ist es in seiner Bedeutung des *Nunmehr* zu fassen, als ein *Hierauf* nicht in Bezug auf eine andere Be-

1) Theog. 535: *ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι.* Dagegen vom blossen Streite: *κρίνεσθαί τινι.* Also *ἐκρίνοντο* „sie liessen über sich richten", ein Medium recip. wie *δικάζεσθαι* (*διδάσκεσθαι* u. A.); so *κρίνεσθαι* oft bei Thucydides, Demosthenes u. A. — S. Wolle de verbis gr. mediis L. 1752 p. 321. — Aehnlich, doch nicht ganz treu, J. H. Voss Mythol. Briefe Bd. II (wo umständlich von diesem Mythus Brief 38—40) S. 303 „als einst sich *verglichen.*"

2) Theog. a. O. *ὅτ' ἐκρίνοντο ... Μηκώνῃ, τότ' ἔπειτα μέγαν βοῦν πρόφρονι θυμῷ δασσάμενος προύθηκε.* — Auch Voss a. O. S. 305 fasst Beides als Eine Begebenheit, doch ohne Rechtfertigung dieser Ansicht in Bezug auf die Wortverbindung. Er übersetzt S. 303:

Denn *als* einst sich verglichen die Götter und sterblichen Menschen
In Mekon', *itzt* freundliches Muths zerleget er theilend u. s. w.

Nur das „freundliches Muths" für *πρόφρων* ist unrichtig. S unten § 65 Anm. 1.

3) Anth. Pal. 11, 130:

Τοὺς κυκλικοὺς τούτους τοὺς αὐτὰρ ἔπειτα λέγοντας
Μισῶ λωποδύτας ἀλλοτρίων ἐπέων.

gebenheit schon beendigt, sondern in Bezug auf den Fortgang der schon begonnenen, dauernden Begebenheit [4]), daher dies Wort bisweilen, selbst im offenen Gegensatze der Zeiten, die Gegenwart bedeutet [5]). So ist es hier zu fassen theils wegen der Wortverbindung (ὅτε-τότ' ἔπειτα) und der erwähnten Zeitform (ἐκρίνοντο), theils wegen des darin liegenden an sich wahrscheinlichen Sinnes. Denn es ist kein Grund da, jenen Rechtsstreit und diese Stiertheilung für verschiedene, gegenseitig unabhängige Begebenheiten zu halten, so dass etwa eine nachfolgende Theilung zum Festschmaus gemeint sei für die Feier der vorher beendigten Schlichtung des Streites: eine willkürliche Deutung, wozu nur das Missverstehen der Verbindungsworte verführen könnte. Da nun Prometheus, wie wir oben sahen, nicht für sich, sondern für die Menschen theilt und da Zeus natürlich als oberster Gott für die anderen Götter spricht, wählt und straft, so ist offenbar in dieser Theilung eben die Entscheidung jenes Streites zwischen Menschen und Göttern enthalten. Nur ist dieses in der hesiodischen Darstellung verdunkelt, wo allzukurz auf die mekonische Begebenheit als eine bekannte und folglich auf die Ueberlieferung älterer Dichter hingedeutet wird und dagegen Zeus vor den übrigen Göttern, wie überhaupt in der Theogonie, so in dieser Erzählung in seinem Verhältniss zu Prometheus hervortritt. — Eine ganz andere Art der Verbindung ist diejenige, wodurch die Feuerentziehung als Strafe an der betrüglichen Theilung angeknüpft wird. Diese ist offenbar nur ein künstliches Bindemittel zwischen dem Mythus vom Stier und dem von der Feuerentwendung und es gehört dieses der anreihenden, geschichtartig verbindenden Mythenbehandlung Hesiods oder eines seiner nächsten Vorgänger an.

§. 64. Fragen wir zweitens nach dem *Verhältnisse* dieses Mythus zu seinem Grunde und Inhalte, so bietet sich auch hier die abbildliche, ein Geschehenes wiedergebende Darstellung als diejenige dar, welche nicht nur überhaupt, zumal in jener Zeit, die natürlichere ist (im Gegensatze der sinnbildlichen

---

4) Z. B. Odyss. 1, 106: *εὗρε δ' ἄρα μνηστῆρας ἀγήνορας· οἱ μὲν ἔπειτα... θυμὸν ἔτερπον* d. i. *damals* (eigentlich nunmehr, nachdem er gekommen) sah er sie spielen. — So hier: nunmehr, da der Rechtsstreit *begonnen*.

5) Soph. Antig. 607: *τό τ' ἔπειτα καὶ τὸ μέλλον καὶ τὸ πρίν* und daselbst die Erklärer.

und der frei erfundenen Dichtung), sondern auch in der Darstellung unseres Mythus selbst seine Bestätigung findet. Zwar die Bestimmtheit des Locals zu Mekone [1]) würde an sich nichts beweisen, da die Oertlichkeit leicht frei hinzugedichtet oder aus einem anderen Mythus in diesen übergetragen sein könnte, namentlich aus dem ähnlichen Mythus von einer sikyonischen Göttertheilung der Macht und Ehren unter den Göttern gegenseitig, nicht zwischen ihnen und den Menschen. Doch diese Sage jüngerer Ueberlieferung [2]) ist vielmehr als aus jener des Prometheus oder aus gemeinschaftlichem Grunde entsprungen anzusehen und die Ortsbestimmtheit spricht schon für einen wahrscheinlich historischen Inhalt, sei es eine einzelne Begebenheit oder eine fortbestehende Thatsache. — Welches dieser *Inhalt* nun sei ergiebt sich theils von selbst bei Annahme des abbildlichen Werthes unseres Mythus, theils bewährt und bestimmt es sich genauer durch die schon oben bemerkte Aehnlichkeit des homerischen Opfergebrauchs, so dass es kaum erst des Schlüssels bedurfte, den uns Hesiod selbst giebt in den hinzugefügten Versen:

„Seitdem pflegen die Stämm' auf Erden den ewigen Göttern
Weisses Gebein zu brennen auf weihrauchduftendem Altar"

worin zwar ein Irrthum liegt, als sei der heilige Gebrauch aus dem Mythus, nicht dieser aus jenem entstanden: eine Umkehrung des Wahrscheinlichen, die in der Mythendeutung häufig ist (der Kranz des Prometheus wird uns später davon ein Beispiel geben); aber die Beziehung unseres Mythus auf die Opfersatzung ist in dem Munde Hesiods von um so grösserem Gewicht, weil sie, so bestimmt von ihm ausgesprochen, selbst mitenthalten und begründet gewesen zu sein scheint in der älteren Ueberlieferung. Jenen Zusatz für unhesiodisch zu halten ist kein Grund vorhanden [3]) weder in den Worten noch in dem Ge-

---

1) Strabo 8, c. 6 (217 ed. ster.): *τὴν δὲ Σικυῶνα πρότερον Μηκώνην ἐκάλουν.* So auch Schol. Theog. ad h. l. — Aber Schol. Pind. Nem. 9 123: *ἡ Μηκώνη ἐπ' αὐτῆς (Σικ.) ἐστιν.* S. unten.

2) Schol. Theog. a. O.; Sch. zu Iliad. 15, 21 (Bekk. S. 410). Sch. Pind. Nem. 9, 123. S. unten §. 67 Anm. 6 und 7.

3) Heyne zu Hes. Theog. (ed. Wolf.) a. O. hält wegen der Unwahrheit des Knochenopfers die Verse für verdächtig. S. dagegen Voss Briefe S. 308. — Schneider Lex. *μηρία* „*wenn* sie (die Stelle b. Hes.) echt ist."

danken, da dergleichen Zusätze wie z. B. die Namenerklärungen so die Anknüpfung an geschichtliche Begebenheiten und Sitten ganz gemäss sind der Gewohnheit und dem Geiste Hesiods, wie überhaupt der älteren (nur nicht der rein epischen, homerischen) Mythenbehandlung. — Der *Sinn des Ganzen* unseres Mythus wird hier, wie bei der Feuerentwendung, durch die gemeinsame und gegenseitige Bestimmung des handelnden *Subjects* und der *Handlung* ausgedrückt, nämlich die Klugheit der dargestellten That oder Sitte.

§. 65. Das *Subject* ist nicht als eine geschichtliche Person zu betrachten (dazu fehlen ihm die eigenthümlichen und zufälligen Eigenschaften, die uns berechtigten eine Ueberlieferung von der Person des ersten Opfertheilers anzunehmen), sondern es ist ein begriffliches Subject, welches daher in dem bedeutsamen Namen sein Wesen ausspricht. Es bedurfte aber dazu nicht einer neuen Personification, da der ältere Mythus, nämlich der von der Feuerverleibung, bereits im Prometheus die Klugheit und zwar eben auch die für die Menschen waltende dem Zeus und den Göttern gegenüber zeigte. Da also eine zufällige und gegenseitige unabhängige Zweiheit des Prometheus unwahrscheinlich ist, so dürfen wir voraussetzen, dass der Dichter, welcher den Opferritus zuerst zum Mythus erhob oder wenigstens derjenige, welcher ihn zuerst von Seiten der Klugheit, der menschenbegünstigenden, fasste, aus diesem Grunde diese Handlung auf jenen ihm schon bekannten Prometheus übertrug.

Durch dieses Hinzutreten einer zweiten Handlung oder vielmehr (da diese Mythen in ihrer Darstellung vor Hesiod unverbunden waren) durch diese Vertauschung der Handlungen wurde das Wesen des Prometheus selbst erst klar. Denn die älteste Zeit, namentlich auch die des mythenschaffenden Griechenlands, vermochte den Begriff der Vorbedachtsamkeit oder Klugheit nicht in seiner Reinheit und Allgemeinheit zu fassen und zu personificiren, sondern wie wir sahen, nur in enger Verbindung mit den in der Handlung des Feuerentwenders ausgedrückten Nebenbegriffen. Nun verschmilzt zwar auch jetzt wieder derselbe im Namen liegende Begriff mit der Vorstellung des Opfertheilers, aber durch die unwillkürliche Vergleichung beider Handlungen musste das Gemeinsame deutlicher hervortreten. Dies ist ja der Weg aller, auch der ersten, dunkleren

Abstraction, und also auch der Weg dieser zweiten, höheren Abstraction, der Begriffverdeutlichung, welche später ist als ihre sinnliche, mythisch personificirende Darstellung. Nun erst durch den Uebergang des Subjects von der älteren zu der späteren Handlung wird dieses Subject von jener Handlung abgelöst und die Personification Prometheus wird selbständig, d. i. er wurde nun auch in seiner eigenthümlichen Bedeutsamkeit gedacht, wenigstens in der augenblicklichen Vorstellung dessen, der eine zweite oder mehrere Mythen ihm andichtete.

Auch hier ist an dem Begriffe der *Klugheit* als dem, welcher dem Namen sowie der Handlung gemäss ist, festzuhalten. Es wird diese wahrscheinlich von Anfang an gefasste Ansicht auch noch für Hesiod bestätigt durch den Zusatz, dass Prometheus *vorbedächtigen Sinnes*, d. i. absichtlich und planmässig so theilte [1]). Die Bedeutung der Fürsorge, nämlich für die Menschen, ist zwar der Sache, nicht aber dem wahren in dem Namen selbst liegenden Begriffe des Prometheus angemessen. Wer aber diesen Namen, bei welchem das Vorherbedenken und die Voraussicht des Klugen in dem Mythus der Stiertheilung keineswegs hervortritt, demungeachtet hier auf Seherkunst beziehen und deshalb den Mythus auf die Erfindung der Eingeweideschau deuten wollte, würde sich einer Willkür schuldig machen, die mit der Erzählung selbst streitet, nicht zu erwähnen das jüngere, nachhesiodische Alter der griechischen Haruspicin.

§. 66. Was der Inhalt der vorliegenden mythischen *Handlung* sei, ergiebt sich aus dem, was wir von der Form und dem abbildlichen Werthe derselben gesagt haben. Es ist eine Ordnung der Rechte zwischen Göttern und Menschen, eine heilige Satzung, wodurch das geschlachtete Thier zwischen beiden mit Begünstigung der letzteren getheilt wird; also Einführung der Theilnahme, des reichlichen Mitgenusses am Opfer,

---

1) Theog. 536: *πρόφρονι θυμῷ* nicht „freundliches Muthes," d. i. mit Vorgunst für die Menschen (wie Voss erklärt), sondern „mit Vorbedacht," wie der nächste Zusammenhang hier lehrt (*ἐρίζετο βουλάς* u. *ἐξαπαφίσκων*). — So *πρόφρων* bei Hom. Iliade 8, 23 u. 40; 22, 148; 24, 140 von dem planmässigen, absichtlichen (ernsten) Wollen und Reden und *πρόφρων κραδίη* von der Klugheit des Odysseus Iliad. 10, 244, auch nach d. Schol. v. d. *φρόνησις* als dem Grunde der Wahl dieses Gefährten für Diomedes. (Anders Passow.)

mit anderen Worten, Stiftung des *Opferschmauses* und des mit diesem in Verbindung und Wechselwirkung stehenden *Opfergebrauchs*, der zugleich den frommen Anstand und die kluge Beschränkung des Götterantheils bezweckte, namentlich beim Stieropfer. So folgt bei Homer nach dem Stieropfer, d. i. nach der Verbrennung des fettumwickelten Schenkeltheiles erst das Kosten oder vielmehr das Essen der gerösteten Eingeweide [1]) und dann die Zerlegung, Bratung, Verzehrung des übrigen Stieres. Zwar Hesiod leitet daher die allgemeinere, nicht auf Stieropfer allein sich beziehende Sitte der Knochenverbrennung, und Opfermahlzeiten fanden wenigstens in späterer Zeit auch bei kleineren Opferthieren statt. Aber unser Mythus und der demselben entsprechende oben von uns verglichene homerische Ritus der Ausschälung und Schmückung der Hüftknochen bezieht sich nur auf das Stieropfer. Auch ist es natürlich, dass von dem grösseren und zumal im alten Griechenlande kostbaren Thiere der Anspruch der Theilnahme der Opfernden ausging.

Dass ursprünglich alle Opfer, auch die Stieropfer bei den Griechen Holokausta gewesen seien [2]), wäre eine eben so willkürliche und unwahrscheinliche Behauptung, als umgedreht, dass alle Opfer zugleich Festschmäuse und alle Schmäuse oder alles Schlachten zugleich Opfer gewesen [3]). Wir bedürfen so kühner allgemeiner Sätze nicht, indem wir treu unsern Grundsätzen an dem besondern und dessen abbildlichem Werthe festhalten. Das Gegebene bei Hesiod, was nach Abzug der Fabel von dem Betruge und der davon abhängigen Verhüllung und Entstellung des besseren menschlichen Antheils übrig bleibt, ist dies, dass vom Stieropfer einst zu Mekone dem Opfernden Fleisch und fettes Eingeweide, dem Zeus und den Göttern aber Gebein von Fett bedeckt zugetheilt worden. Dieses Gebein nicht ganz wört-

1) Il. 1, 462: *καῖε (μῆρα) … ἔχον πεμπώβολα χερσίν .. σπλάγχν᾽ ἐπάσαντο* und Il. 2, 426: *σπλάγχν᾽ ὑπείρεχον Ἡφαίστοιο.* Am Opferfeuer die *σπλάγχνα* (Herz, Leber u. s. w. nach Eustath. l. l.) zu rösten, dazu dienten die *fünf*zackigen Gabeln, nicht zum Schüren. Bei Homer also gaben *σπλάγχνα* die heilige Vormahlzeit; daher bei Aristoph. Ritter 410: *σπλάγχνοις Διὸς παραγίγνεσθαι* vom Opferschmaus, womit die Stelle Ar. Vögel 519 nicht streitet. — Bei Hesiod Theog. a. O. sind *σάρκες τε καὶ ἔγκατα* verbunden.

2) So Hygin Astron. Poet. II, 15. — Holokausta der stygischen Götter b. Apollonius Argon. 3, 1033 (*ἀρνειὸν ἀδαίετον*), Virg. Aen. 6, 253.

3) Vgl. Böttiger Kunstmythol. S. 74 und Creuzer Symb. 4, 126.

lich zu nehmen (trotz dem deutenden Zusatze bei Hesiod) und dagegen an der Fettbedeckung des Göttertheiles, als an der Thatsache, woraus eben erst die Fabel vom Truge entsprang, festzuhalten — dazu finden wir hinlänglichen Grund in dem schon oben mit der hesiodischen Form verglichenen homerischen Opfergebrauche, dessen Fortdauer im Wesentlichen durch viele spätere Zeugnisse sich bestätigt. Nur tritt einige Dunkelheit ein wegen der Verschiedenheit eines *dreifachen* Sprachgebrauchs, nämlich des alten *heiligen*, des *gemeinen*, der zugleich meist der dichterische ist, und des *anatomischen* in Hinsicht der Namen der den Göttern zu weihenden Theile. Besonders wichtig zu Erklärung und Widerlegung irriger Ansichten ist der Umstand, dass mehrere Worte bald vom Knochen, bald zugleich von den anliegenden Fleischtheilen gebraucht werden [4]). Was waren also die Schenkeltheile, die zwiefach umwickelten, fettbedeckten bei Homer und welches die darauf gelegten, überall hergenommenen rohen Fleischtheile [5])? War es eine Ehrenportion der Götter oder eine Abfindung derselben mit den für die Menschen unbrauchbaren Theilen? Dass der Gebrauch von der frommen Absicht ausging, dem Gotte wie dem Fürsten voraus einen köstlichen und beträchtlichen Theil des Mahles darzubringen, ist allerdings wahrscheinlich. Und davon sind die *μῆρα* oder *μηρία* im Gegensatze der *μηροί* ein bleibender Beweis, da diese *μηροί* entweder die Schenkelknochen oder die ganzen Schenkel, jene Worte aber die daraus ausgeschnittenen heiligen Theile, also nicht bloss Knochen, sondern diese mit einem Theile Fleisches aus der besten Stelle des Rindes bedeuten [6]). Freilich aber trat der Eigennutz, sei es aus Bedürfniss

---

4) Die unwissenschaftliche Sprache bezeichnet ganze *Regionen* mit einem Worte. Wie *μηροί*, so unbestimmt *ἰσχία*, Hüften und nates, *ὀσφύς*, Kreuzbein mit oder ohne Hanken und Lenden (s. unten Anm. 18). So *κῶλα*, *σκέλη* u. s. w. Die Verwechselungen bei Schol. Prom. 495, wo *ὀσφύς* nicht nur durch *κλόνις*, sondern auch durch *γαστήρ*, *κοιλία*, *κύστις* erklärt wird, beruht auf gedankenlosem Ausschreiben.

5) Il. 1, 461; 2, 424; Od. 3, 458: *ὠμοθέτησαν*. Aber Od. 14, 427: *ὠμοθετεῖτο συβώτης π ά ν τ ο θ ε ν ἀρχόμενος μελέων, ἐς πίονα δημόν*. Vgl. Dionys. Hal. Archäol. 7, 72. Schol. Il. 1, 461 (nach Bekker): *ἀπὸ τ. ὤμων ἱερ. ἀπαρχ. ἔκοψαν μικρὸν ἀπὸ παντὸς μέρους ... ὡς δοκεῖν ὅλα τὰ μέρη τοῦ ἱερείου κ α ρ π ο ῦ σ θ α ι* (lies *κ α θ ι ε ρ ο ῦ σ θ α ι*).

6) Die Formeln *ἐκτέμνειν μηρούς* Il. 460 und *ἐκ μηρία τέμνειν* Odyss. 3, 456 lassen an sich unentschieden, welches dieser Worte das Ganze

oder aus Selbstsucht hinzu, der jenen besseren Theil beschränkte und nur unbrauchbares Anderes heiligte, wie Galle, Blase, Magen, Schwanz und Blut und dergl. [7]) Auch diätetische Gründe wirkten zu diesen wie zu so manchen anderen heiligen Satzungen mit, wie die Weihung theils der erwähnten Theile, theils auch hier der Fettmassen, anderwerts auch der Haare und des Blutes beweiset [8]). Endlich ist es der Anstand, der Schein des Grossen und Schönen, den man durch den Ritus wie durch den *euphemistischen* Sprachgebrauch im Opfer bezweckte [9]), um die Pflichten der Frömmigkeit wenigstens anzudeuten und ihnen der Form nach für die Augen Anderer und für das eigene Gefühl zu genügen. Darum und gewiss nicht bloss zum Zwecke der leichteren Verbrennung ward das köstlich erscheinende, stark und hoch empordampfende Fett aufgelegt und das

---

oder den Theil bedeute. — *Μηρίον* ist *Ehrenportion* bei Posidonius (Athenäus 4, 40, 154 B.) ἐκωλήνων τὸ μηρίον ὁ κράτιστος ἐλάμβανε, bei den Kelten. Doch vermuthe ich *μόριον* und supplire hinzudenkend πρῶτος. Denn wie σιτίον nicht vorkommt, sondern σῖτος, σῖτα, σιτία, so μηρὸς, μῆρα, μηρία, nicht μηρίον. S. Buttmann ausf. gr. Sprachl. 1, 217. Die *Diminutiv*bedeutung (Etymol. M. 585, 22 μηρίον ὑποκοριστικὸν ἀπὸ τ. μηρός) ist verloren gegangen, aber warum es Schenkelchen hiess, ist deutlich.

7) Sophokl. Antig. 997 (wo χολαί als Theil des Opfers neben μηρία) und die Stellen der Komiker in folg. Anmerkk. — Auf solche Theile gehen die σπλάγχνα bei Aristoph. Vögel 519. — Leber und Herz wurde wohl erst später (nicht bei Homer und Hesiod) mitgeopfert und verbrannt, vielleicht in Folge der hinzugekommenen Eingeweideschau.

8) So aus gleichem Grunde die Verbote, das dreitägige Fleisch, das Fett und das Blut des Opfers zu essen bei den Hebräern 3 Mos. 7, 16—27.

9) So γλυκεῖα durch euphemist. Antiphrasis für χολή. S. d. Stellen Lob. Agl. 877 flgg. Der Komiker Eubulos in der Semele bei Klemens Alex. Strom. 7, 716 Sylb. (847 Pott.) lässt den Dionysos sagen:

θύουσιν αἷμα, κύστιν, οὐ μὴ καρδίαν
μηδ' ἐπιπόλαιον· ἐγὼ γὰρ οὐκ ... ἐσθίω
γλυκεῖαν οὐδὲ μηρία

Sylburgs οὐ σάρκ' ἐσθίω ist kühn, obwohl Voss (M. Br. 319) es annimmt und übersetzt: „denn niemals esse ich Fleisch, nicht Gall' und Schenkelbein," worin ein Widerspruch liegt und ausserdem ein grammatischer Fehler, da οὐ nicht supplirt werden kann, wenn οὐ sowohl vorhergeht als folgt, wie hier. Ich vermuthe: ἐγὼ γὰρ οὐ κρέ' ἐσθίω, οὐ γλουτι' οὐδὲ μηρία, d. i. *ich* bekomme nicht einmal die anderen Göttern geweiheten Fleischtheile des Kreuzes (eig. nates) und der Schenkel.

Räucherwerk [10]); darum auch der Schenkelknochen, der das Opfer vergrösserte, sammt anderem Gebein, namentlich dem heiligen Kreuzbein sogleich mitverbrannt vor der Opfermahlzeit; wovon eine zweite nicht zum Opfer selbst gehörige Verbrennung zu unterscheiden ist, nämlich die der Ueberbleibsel der Mahlzeit, die (nach einer vielleicht jüngeren und minder allgemeinen Gewohnheit) dem wiederangefachten Opferfeuer desselben Altars übergeben wurden, unstreitig um die Entweihung zu verhüten [11]). Aus diesen Umständen wird es erklärlich, warum Hesiod sowohl als die Komiker jenen Opferritus als ein Knochenopfer bezeichnen und rügen konnten. Es beweiset diese Rüge zwar, dass etwas Auffallendes, Unwürdiges, Selbsüchtiges darin lag, keineswegs aber geht daraus hervor, dass die Kargheit so weit ging, die heilige Gabe auf ein Knochenopfer im strengen Sinne zu beschränken [12]). Denn weder sagt Hesiod, dass es *nur* Gebein sei, was man auf duftenden Altären verbrenne, noch können die Komiker und andere Spötter oder

---

10) Pherekrates in den *Αὐτόμολοι* bei Klem. a. O. 7, 716:

ὅ, τι θύετε τοῖσι θεοῖσιν
ἀποκρίναντες πρώτισθ᾽ ὑμῖν, αἰσχύνη καὶ τὸ κατειπεῖν.
οὐ τὼ μηρὼ περιλέψαντες λοιπὸν τὸν σπόνδυλον αὐτόν
κομιδῇ ψιλὸν ῥινήσαντες νέμεθ᾽ ὥσπερ τοῖς κυσὶν ἡμῖν;
εἶτ᾽ ἀλλήλους αἰσχυνόμενοι θ υ λ ή μ α σ ι κρύπτετε πολλοῖς.

So (*θυλήμασι*) lese ich für *οὐ λήμασι*, wofür Grotius *οὐλήμασι* (d. i. *οὐλαῖς*, mola salsa), Heinsius *οὐ κλέμμασι*, J. H. Voss *εἰλήμασι*, Fettumwickelung, welche Lesarten alle nicht nur den Hiatus (der mit producirtem Diphthong in der Arsis vor der Cäsur dieser Versart wenn auch nicht beispiellos, doch immer befremdend ist) gegen sich haben, sondern auch dem Sinne weniger zusagen als das deckende *Räucherwerk* heiliger Reiser und Blätter. [So schon von Ruhnken verbess. s. Meineke Fragm. Comicor. Gr. II, 1. p. 261. *L.*] — Die anapästischen Tetrameter verkannten Sylburg, Grotius, Potter u. s. w. Ich habe des Metrums und Sinnes wegen noch Einiges geändert, da vorher *ὅτι* oder *ὅτι*, *ἀποκρίνετε*, *ψιλὴν* edirt wurde und *καὶ* vor *τὸ κατειπεῖν* weggelassen, hinter *ὥσπερ* aber hinzugefügt war.

11) Hygin Astr. P. 2, 15: reliquias, quae pars fuit deorum, eodem igni comburunt (vielleicht: *quo maior pars fiat* deorum).

12) Für die *Knochenopfer* entschieden sich Voss a. O. S. 310. Passow. Lex. v. *μηρίον* u. A. Dagegen G. Hermann z. Soph. Antig. (ed. 1823) v. 997 „de re ipsa dicam alio loco ostendamque *non ossa carnibus nudata* diis oblata esse.“ So schon Heyne und Schneider. Auch Apollon. Lex. v. *μηρία· τὰ ἐκ τῶν μηρῶν ἐξαιρούμενα καὶ ἱεροθυτούμενα* meint offenbar *nicht* blosse Schenkelknochen.

Eiferer dies beweisen, wo sie dies „*hündische*“ Göttergastmahl „fleischloser, unessbarer Knochen“ mit offenbarer Caricatur schildern [13]), zumal da ihre Worte auch selbst zeigen, dass das Geopferte nicht bloss Knochenwerk war. Endlich können die Späteren kein giltiges Zeugniss geben, da sie dem Hesiod und den Komikern nur wörtlich nachschrieben mit Verkennung der dichterischen Freiheit und der satirischen Uebertreibung [14]). Ob das weisse Gebein in dieser Mythe nur auf die homerischen Opferschenkel oder auch auf anderes Knochenwerk sich ursprünglich beziehe, z. B. auf das sogenannte heilige Bein oder Kreuzbein, ist nicht zu entscheiden. Gewiss aber gehört die künstliche, sinnbildliche Deutung der gottgeweihten Knochen den Zeiten neuplatonischer Sophistik an und ist weit entfernt, den Grund der Entstehung dieses Gebrauchs und des darauf sich beziehenden Mythus zu enthalten [15]). So gehört der philoso-

13) Ein Unbekannter, nach Voss Menander, doch wohl vielmehr ein philosophischer Dichter, aber auch mit Uebertreibung (bei Klemens Al. Strom. 719 Sylb. und bei Porphyr. de Abstin. 2):

τίς ὧδε μῶρος ... ὅστις ἐλπίζει θεούς
ὀστῶν ἀσάρκων καὶ χολῆς πυρουμένης
ἃ καὶ κυσὶν πεινῶσιν οὐχὶ βρώσιμα
χαίρειν ἀπάτῃ καὶ γέρας λαχεῖν τάδε.

Musgrave zu Soph. Antig. a. O. liest *ἂν ἀπάτῃ*. Aber *ὀστῶν καὶ χολῆς ἀπάτη* wäre die Entziehung selbst dieser Gaben. Ich vermuthe *ἀπαρχῇ* oder noch leichter *ἀποτομῇ*. [*ἀπαρχῇ* in d. Ausg. v. Klotz T. III. p. 231. nach Cyrillus. *L.*] — So Menander im Dyskolos bei Athenäus 4, 27, p. 146 F und bei Klem. Al. a. O. 716: *οἱ δὲ τὴν ὀσφὺν ἀκρὰν*

καὶ τὴν χολήν, ὀστᾶ τ᾽ ἄβρωτα τοῖς θεοῖς
ἐπιθέντες αὐτοὶ τἆλλα καταπίνουσι.

und Eubulos bei Klem. a. O.:

αὐτοῖς δὲ τοῖς θεοῖσι τὴν κέρκον μόνην
καὶ μηρὸν ὥσπερ παιδερασταῖς θύετε·

wo *μηρόν* nicht bloss Knochen sein kann wegen *παιδερ.*

14) Lucian (*περὶ τῶν ἐπὶ μισθῷ συν.* §. 26 Bip. III, 249) bei einem Gastmahle *τὴν Προμηθέως μερίδα φέρεσθαι ὀστᾶ κεκαλυμμένα τῇ πιμελῇ.* — Klemens Al. a. O. die Dichterstellen richtig fassend als ein *χαριέντως καταμέμφεσθαι* sagt nichts von einem Knochenopfer. Aber Schol. Aeschyl. Prom. 495. erklärt die *κνίσσῃ κῶλα συγκαλυπτὰ καὶ μακρὰν ὀσφύν* durch *τὰ τῶν μηρῶν ὀστᾶ ἢ μηρία* und Etymol. M. 585, 22 *μηρία, τὰ μηριαῖα ὀστᾶ.* Ebenso Tzetz. zu Hes. Tagw. 337. (S. 82 Heins.).

15) Nach Schol. Il. 1, 460 ist im Schenkelknochen des Opfers das *Stehen* (also die Festigkeit des Glücks) symbolisirt; nach Tzetzes zu Hes. Tagw. 337 (S. 82 Heins.) eben darin der Gang und die Bewegungen des Lebens; nach Etymol. M. *ἱερὸν ὀστοῦν* 468, 21; Isidor. 11,

phische Grund, warum den Göttern statt Opferfleisches schon das blosse Zeichen der Ehre oder die Ehre selbst genüge, einer jüngeren Zeit [16]). Die wahren Gründe waren, wie wir gesehen haben, einfacher und eben darum war der Gebrauch so frühzeitig weitverbreitet nach Homers und Hesiods Zeugnissen. Es mochte darin locale Verschiedenheit obwalten. Dass aber die Weihung fettumhüllter Knochen bei den Opfermahlen in Sparta erlaubt, aber z. B. in Athen unfromm gewesen sei, dafür vermisse ich den Beweis [17]). Zur Bestätigung und Erklärung der griechischen Sitte dienen die ähnlichen Gebräuche anderer Völker, welche entweder die Weihungen des ganzen Opferthiers, die Holokausta nur in bestimmter Zahl und Zeit gestatteten und sie also zum Vortheil des eigenen Mitgenusses beschränkten, wie die Hebräer; oder sie geben von jedem Opfer den Göttern und, was dann oft gleichbedeutend ist, den Priestern je nach dem Verhältnisse dieser nur gewisse Theile, indem sie den grösseren Theil des Fleisches sich für öffentliche oder häusliche Mahlzeiten vorbehalten, wie die alten Aegyptier in dem von Herodot beschriebenen Opfer [18]) und noch jetzt viele halbcultivirte und wilde Völker; ja es wird zum Gesetz und zur Gewissenssache gemacht, von jedem Opfer zu essen [19]), entweder zur Andeutung der Tischgenossenschaft und engeren Verbindung mit den Göttern oder zur Sicherung des Gebotes, nur unverdorbenes Fleisch und nur von reinen Thieren zu

---

l ist das Kreuzbein heilig, weil es zuerst im Embryo sich bildet, nach Schol. Aesch. Prom. 496, weil es den Zeugungstheilen nahe liegt.

16) Schol. Theog. 544 Heins. *ἐπειδὴ μόνης τομῆς τὸ ἀεὶ ὂν δεῖται*, lies *μ. τιμῆς τὸ θεῖον.* Ersteres corr. schon Gaisford.

17) Welcker Aeschyl. Trilogie Prom. S. 78. So wurde die *ὀσφύς* nur bei den Aeolern und bei Homer nicht verbrannt, daher Homer ein Aeoler (Pseudo-Herodot v. Homer §. 37 s. Schneider v. *μηρίον*).

18) Herodot. 2, 40 wo „in dem grössten Opfer der grössten Göttin“ dem Opferthiere voraus Hals, Schultern, Kreuz (unstreitig sammt Hanken und Lenden) und Schenkel abgeschnitten werden für den Schmaus, so dass nur der weihraucherfüllte Leib verbrannt wird.

19) So das Gesetz Menu 5, 35: zu essen von jedem Opferthiere bei schwerer Strafe (vgl. Hermes XXIV. S. 275 1824 N. IV.), womit zusammenhängt Menu 5, 23 das Gesetz, nur Thiere zu opfern, die zu essen erlaubt ist. — So 3 Mos. 17, 2 „alles Stier-, Schaf- und Ziegenschlachten soll ein Opfern sein bei Todesstrafe“, also nicht bloss zur Beschränkung des Stierschlachtens, sondern ein allgemeineres Gesetz. S. unten Anm. 23.

opfern; oder sie weihen den Göttern wirklich nur Knochen und Gerippe das Uebrige für sich nehmend, wie gewisse sibirische Stämme [20]); oder endlich sie finden die Götter mit blossen Worten und Gebärden ab, wodurch das Thier priesterlich geweiht wird, welches dann ganz und ohne Ausnahme zu gewöhnlicher Verspeisung verwendet wird, wie bei den alten Persern nach der Satzung der Magier [21]).

Durch diese Analogie mit dem alten griechischen Opfergebrauche und durch die Form unseres Mythus selbst, auch abgesehen von der Autorität der hesiodischen Deutung, bestätigt sich der von uns anerkannte Grund und Inhalt des Mythus und es widerlegt sich leicht von selbst jede von dem Gegebenen weiter abgehende willkürliche Deutung, wie z. B. wenn man die Schuld des Stierschlachtens im Gegensatze des heiligen Gebotes der Schonung des Ackerstieres und der Milchkuh in unserem Mythus sieht [22]), oder die Einführung des Stieropfers an die Stelle des Menschenopfers [23]), oder den Anfang der Opferweissagungen und der jüngeren Eingeweideschau [24]), oder

20) Einige bringen nur Knochen durch Aufhängung der Schädel und Gerippe an Bäumen und Verbrennung des übrigen Gebeins (wie die Wotjäken); Andere weihen auch die Haut z. B. des geopferten Pferdes, indem sie sie verbrennen (wie die Tataren am Tschulim) oder sie aufhängen (wie die Tscheremissen) oder ausgestopft ausstellen (wie die Tele-Uten und Tschuwaschen); noch Andere scheiden Talg und Eingeweide für den Gott aus (wie die Wogulen).

21) „Nur die Seele des Opferthieres," sagen die Perser, „verlangen die Götter." Strabo 15, 3. (325 Ster.) Vgl. Rhude Die heil. Sagen der Baktrier S. 508.

22) Auf die erste Stiertödtung deutet unsern Mythus Hygin. A. P. 2, 15. Aber es ist ja nicht der Stier der sündlich Entweihete, sondern Zeus ist der Verletzte in unserem Mythus. — Creuzer Symb. IV, 126 „Hierdurch (durch die Buphonien des athenischen Festes der Diipolia) war jedes (?) Stierschlachten zu einem Opfern geworden." Aber nach der den Buphonien und ähnlichen Gebräuchen zu Grunde liegenden Ansicht wurde nicht durch die Weihe des Opfers die Schuld des Stierschlachtens gesühnt, sondern das Stieropfer selbst erschien als Sünde, die erst durch eine Scheinflucht und ein Scheingericht zu tilgen war. Vgl. Lobeck Aglaophamos 677 und oben unsere Anmerkk. 3 und 19.

23) Böttiger Kunstmythol. S. 23.

24) Vgl. d. spätere Beziehung des Namens Prometheus und seines Mythus auf Weissagung und besonders Eingeweideschau (bei Aeschylus u. A.). — Böttiger Kunstmythol. S. 74 sagt nicht deutlich,

endlich gar die Stiftung der Opfer überhaupt, also das Uropfer mit Beziehung auf das sittliche Urverhältniss des Menschen zur Gottheit [25]). Dass nicht das erste Opfer, sondern eine Veränderung und neue Bestimmung desselben angedeutet sei, sieht man schon daraus, weil ja der Anspruch des Zeus im Mythus als anerkannt vorausgesetzt ist.

§. 67. Wie die Stiertheilung selbst, so ist der damit verbundene Rechtsstreit der Menschen und Götter und die Art der *Verbindung* selbst soviel möglich ganz der überlieferten Form gemäss, also abbildlich zu erklären. Nun zeigt diese Form auch noch bei Hesiod (wie wir oben sahen) diesen Rechtsstreit nicht als etwas Vorhergegangenes, von jener Handlung Verschiedenes, sondern vielmehr Gleichzeitiges und Engverbundenes. Die richtige Worterklärung führt darauf, dass eben durch die prometheische Stiertheilung der Streit der Götter und Menschen geschlichtet wurde. Beides also geschah nach der Sage zu Mekone, d. i. zu Sikyon nach Strabo oder *bei Sikyon* nach einem Scholiasten [1]), welche Angaben sich leicht *vereinigen*, da die Stadt von anderen und anderen Stämmen, Pelasgern, Ionern, endlich Achäern besetzt, zerstört, erneuert nicht nur ihren Namen, sondern wahrscheinlich auch ihre Lage wechselte. Gewiss ist, dass später (Ol. 118, 1. 308 v. Chr.) die Stadt aus ihrer Küstenlage auf die südlicher gelegene Hochebene versetzt wurde, daher man sagen konnte, dass Mekone wie vorher Aegialea, Telchinia und nachher Sikyon die ältere bei Sikyon der neueren lag [2]). Welches der Ursprung und Sinn des Namens Mekone sei, ob von dem Mohn oder von den Lämmern, oder was

ob er die Weihung oder die Prüfung oder die (nach seiner Ansicht) daraus hervorgegangene nachhomerische Weissageschau der Eingeweide in unserem Prometheusmythus finde. — Aber die vielmehr wohl in der Form der Leber u. s. w. begründete Extispicin war wohl erst Ursache der Opferung dieser essbaren Theile, die bei Homer und Hesiod noch nicht geopfert werden. S. oben Anm. 1 u. 7.

25) Baur Symbolik u. Mythol. Bd. II S. 397 fgg. S. daselbst S. 367 das verglichene indische Uropfer (nach Maurice).

1) S. oben Anm. 1 zu §. 64.

2) Strabo 8, 6 (217 Ster.) „Sikyon hiess vorher Mekone, noch früher Aegialoi; sie ist nach einer Angabe 20, nach einer anderen 12 Stadien landeinwerts verlegt worden („ἐπὶ λόφον ἐρυμνὸν Δήμητρος“ wohl eine Dichterstelle); der alte Anbau ist dic Hafenstadt.“ — Vgl. Paus. 2, 6 und 7, 12. — Nach Diodor 2, 102 Demetrias getauft wegen Versetzung der Stadt durch Demetrius. — N. Steph. Byz. Telchinia.

wahrscheinlicher ist, von ihrer Grösse und Länge hergenommen, ist gleichgiltig für den Mythus, da die vermeinte Bedeutsamkeit der späteren Deutelei angehört, die sich bis zur gänzlichen Verkennung des Eigennamens verirrt [3]. In dieser uralten, schon durch die Schiffahrt der Aegialeer und die Künste der Telchinen vor anderen gebildeten Stadt, in einer früh angebauten durch ihre Fruchtbarkeit später zum Sprichwort erhobenen Gegend mussten bei schnellerem Fortschreiten der Cultur auch die heiligen Gebräuche früher als anderwerts auf eine feste, dem Anstande und Volksbedürfnisse gemässe Weise, gerade so wie es unser Mythus andeutet, sich gestalten, daher Sikyon bei Pindar „die heilige“ und Mekone bei Kallimachus der Sitz der Seligen, d. i. der Götter heisst [4], und es konnte sich von hier aus (wenn auch nicht einzig und allein von hier aus) der Opferritus vorzüglich leicht verbreiten. Das uralte Bestehen der Opfermahlzeit und des dadurch verkürzten, aber wohlgeschmückten Opfers begründet schon hinlänglich unseren Mythus und die Stiftung selbst oder überhaupt eine geschichtliche Begebenheit als Ursache und Inhalt des Mythus anzuerkennen sind wir nicht berechtigt, da die Stiftung durch Prometheus nur Form des Mythus ist zur Erklärung des Gebrauchs und zur Hervor-

---

3) Schol. Theog. a. O. (S. 281 Heins.): *λέγει δὲ περὶ μήκους ζωῆς τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων.* Lies *παρὰ μῆκος ζ. θεῶν τε κ. α.* Denn es ist ja Erklärung des Namens, nicht der Sache, des Gerichts. Das schellersheim. Ms. hat *μηκώνῃ*, nicht *M.* n. Creuzer Briefe üb. Hom. u. Hes. S. 196. Darauf kommt doch nichts an, zumal wenn das Vorhergehende *Μηκώνη* (*Μηκύνη* Heins.) *πόλις Ἀργ.* demselben Scholiasten angehört. — Von der Beziehung auf die Lebenslänge s. unten bei der Pandorafabel und bei den neueren Deutungen. — Creuzer a. O. „es wird wohl *auch* die Mohnstadt sein“ meint unstreitig nur eine mögliche alte Umdeutung auf den Mohn, sofern er die „tellurische“ Bedeutsamkeit mit Prometheus gemein habe (vgl. Creuzer Symb. II, 572, 653).

4) Pindar Nem. 9, 123 *ἱερὰ Σικ.* — Kallimachus Fragm. 195 (b. Schol. Pind. a. O.) *Μηκ. μακάρων ἕδρανον.* — Das Sprichwort *τὸ μεταξὺ Κορίνθου καὶ Σικυῶνος* bei Aristoph. Vögel 968. — *εἰ τὸ μέσον κτήσαιο Κ. κ. Σ.*, ein pythisches Orakel dem Aesop gegeben, Athenäus 5, 61, 219 a. Schol. Aristoph. a. O. Suidas *εἰ τὸ μέσον.* Als Wunsch: *εἴη μοι τὸ μεταξὺ Κ. κ. Σ.* Schol. Iliad. 2, 572. — Livius 27, 31: appulit inter Sic. et Cor. agrumque nobilissimae fertilitatis vastavit. — Das mosaische *Eden* (*Ἐδέμ*) erwähnt Joh. Diak. Alleg. zu Hes. Theog. S. 175 Heins. nur wegen seiner Vergleichung des Stiertrugs mit dem Falle Adams. Er konnte Sikyonien selbst ein Eden nennen.

hebung der Klugheit desselben erfunden. Der Rechtsstreit zwischen Göttern und Menschen ist wohl nur der von dem Urheber des Mythus in der Opfertheilung selbst gefundene Zwiespalt der göttlichen und menschlichen Ansprüche, des Bedürfnisses auf der einen und der Ehre auf der anderen Seite. Nach der Weise Frerets einen Kampf neuaufgestandener oder eingewanderter Priester mit dem Volke [5]) oder mit einer anderen Sekte und die Schlichtung dieses Kampfes hier zu sehen ist willkürliche Deutung, und dass eine Begebenheit dieser Art auch nur die Veranlassung gegeben habe, ist zwar möglich, aber nicht nothwendig. Dass ein anderer Mythus die Theilung der Götter unter sich, wodurch sie ihre Aemter und Ehren [6]) oder auch den Besitz der Menschen und Länder gegenseitig ordneten [7]), ebenfalls nach Mekone verlegt, ist nicht zufällig und hat entweder seinen gemeinschaftlichen Grund mit unserem Mythus in der Ausbildung des mekonischen Opferwesens, nur dass jener Mythus auf das Verhältniss der Götter zu einander sich bezieht, oder wahrscheinlicher, jene Fabel des Götterstreites und der Göttertheilung ist von anderen Orten, wohin sie sonst gelegt wird, nur erst auf Anlass unseres prometheischen Mythus wegen der entfernten scheinbaren Aehnlichkeit auf Mekone übergetragen worden. Bei Hesiod steht die Vertheilung der Aemter unter den Göttern gegen-

5) Z. B. einen Kampf der pelasg. Fetischiten und der kaukasisch-phönikischen Sabäer nach Böttigers Ansicht des Prometheus und der anderen Titanen, Kunstmyth. S. 23 und 194, Gruber u. A. — Vgl. Creuzer über die Kämpfe der Telchinen Symb. 2, 306.

6) Schol. Iliad. 15, 21 (410 b. Bekk.): *κλῆρος δ μυθευόμενος ἐν Σικ. καὶ διαίρεσις ἀδελφῶν* mit Bezug auf Il. 15, 190, d. i. die Theilung der Welt zwischen den drei Kroniden. (Vgl. die Theilung des Stiers zwischen Zeus und den Göttern zu Sikyon bei Schol. Aesch. Prom. 1021.) Schol. Pind. Nem. 9, 123: *οἰκείως ἱερὰν τ. Σικ .... ἡ γὰρ Μηκ. ἐπ' αὐτῆς, ἐφ' ἧς οἱ θεοὶ διεδάσαντο τὰς τιμάς. Ἡσίοδος· καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο* u. s. w.

7) Schol. Theog. a. O. (281 Heins.) *ἐν τῇ Μηκ. ἐκρίνοντο τίνες θεοὶ τίνας ἀνθρώπους λάχοιεν μετὰ τὸν πόλεμον*, d. i. nach dem Titanenkrieg, nicht *μετὰ τῶν πόλεων*, wie Voss Myth. Br. a O. will; richtig aber hat er das *τίνας* hinzugefügt. Die Götter vertheilen unter sich die Menschen bei dem Schol. Theog. a. O. wie Sieger die Besiegten, bei Plato Critias 109 b wie Hirten die Heerden. Heyne's Unterscheidung dieser Götterthellung der Erde (zu Pindar. Ol. 7, 55, wo *χθόνα δατέοντο Ζεύς τε κ. ἀθάνατοι*) von der der Welt nach dem Titanenkriege ist willkürlich. Auch b. Aesch. Prom. 229 u. 439 ist nur Eine Theilung gemeint.

seitig in keiner Verbindung mit diesem Rechtsstreit der Götter und Menschen zu Mekone [8]).

§. 68. Die Verbindung unseres Mythus mit der Entziehung des Feuers als der Strafe des Trugs ist, wie wir schon bemerkt haben, ganz anderer Art und verräth die Hand des mythenanreihenden Dichters Hesiod schon durch den Mangel inneren Zusammenhanges. Sollen wir etwa durch künstliche Deutung diesen zu ersetzen suchen, z. B. dass wegen der Götter- und Priesterverkürzung durch die Opfermahlzeiten eine Ausschliessung von der Gemeinsamkeit des heiligen Feuers, d. i. des Opfers, oder überhaupt Entfernung vom Staats- und Hausheerde, Versagung der Theilnahme des heimathlichen Bodens und Feuers verhängt worden sei [1])? Davon ist in der hesiodischen Verbindung keine Spur. Ebenso gut könnten wir mit späteren Deutlern und Spöttern uns bis zu dem prometheischen Kochfeuer des Opferschmauses verirren [2]). Hesiod wollte erstlich zeigen, dass ein Kampf und Trug gegen Zeus nicht ungeahndet bleibt, zweitens wollte er die Feuerentwendung mit der Opferstiertheilung in Verbindung bringen; zwar genügte zu jener Ahndung schon die Fesselung des Prometheus und zu dieser Verbindung konnte die Einheit der handelnden mythischen Person genügen, aber es sollte (ebenso wie nachher zwischen dem Feuer und der Pandora) eine geschichtartige Verknüpfung hinzukommen, daher die Strafe der Feuerentziehung für die Menschen; wir würden sagen Rache, wenn nicht bei Hesiod schon etwas Sittliches in dem Verhältnisse gegen Zeus und die Götter sich ausdrückte, dahingegen ursprünglich das Streben der Menschen nach der Theilnahme an den Gütern und Rechten der Götter, da wo jenes Streben erfolgreich war (wie hier in dem Mitgenusse des Opfers), vielmehr als lobenswerthe Klugheit und edle Kühnheit denn als Thorheit und Sünde erschien.

Sollen wir eine Vermuthung über die Zeit und den Ort der Entstehung unseres Mythus aussprechen, so wiederholen

---

8) Theog. 74, 112, 800. Ueberhaupt steht der Prometheusmythus ursprünglich in keinem, bei Hesiod nur in entferntem Zusammenhange mit der Titanenfabel. S. unten.

1) Hermann de mythol. Gr. antiquiss. p. XVIII: quum defraudasset reliquos (naufragos) — igni ei interdictum.

2) Prometheus Geber des Kochfeuers bei Aristophanes Vögel 1347 und Hygin Astron. 2, 15. Koch bei Lucian. Prom. §. 10 (Bip. I, 146).

wir nur, was sich in unseren bisherigen Erörterungen als das Wahrscheinlichste darstellte, erstlich, dass die Erdichtung der prometheischen Opferstiertheilung gewiss jünger ist als die des Feuerdiebstahls, aber älter als Hesiod; zweitens, dass sie sich auf eine altsikyonische Ordnung der Opfer und Opfermahlzeiten bezieht, daher es nach der Analogie der localen Eigenthümlichkeit vieler anderer aus heiligem Gebrauche entsprungener Mythen wahrscheinlich ist, dass die Heimath unseres Mythus dort ist, wohin seine Form und sein Inhalt weisen, nämlich in Altsikyon, von wo der noch einzeln dastehende und rohere Mythus später zu dem askräischen Dichter kam.

Prometheus und Epimetheus.

§. 69. Statt voraus den Grund, Inhalt und Umfang des Gegensatzes anzudeuten, in welchem nun Epimetheus auftritt und auf das Wesen des Prometheus zurückwirkt, gehen wir lieber treu unserem Grundsatze von dem Gegebenen, von der *Form* aus, d. i. dem *Namen* der *Fabel*, der *Genealogie*. Auch der Zeit hüten wir uns vorzugreifen. Wenn wir aus den Spuren der Zusätze und Umbildungen, welche auch in diesem Theile des Mythus die Darstellung Hesiods zeigt [1]), auf das *vorhesiodische Alter* des Epimetheus schliessen, so berechtigt uns dies schon hier, von ihm und von dem, was ursprünglich mit ihm verbunden scheint, zu sprechen, verpflichtet uns aber, die spätere Entwickelung hier auszuschliessen.

Der *Name* Epimetheus an sich könnte auch den Bedachtsamen, den Nachdenkenden bedeuten. Und wirklich ist dies offenbar der Fall bei demselben nur in der Form des Stammes abweichenden Namen des Idäus Daktylus zu Olympia Epimedes und des Klagesängers, woraus auch Epimetheus selbst als Musikerfinder die natürlichste Erklärung findet. So das Beiwort ἐπιμηθής und die diesem analogen Beiwörter. Denn die Präposition ἐπί, wie das *auf* in anderen Sprachen, bedeutet unter Anderem die Richtung auf den Gegenstand und das Nachgehen, das Verfolgen wie in der That, so im Denken [2]). Vielleicht also

1) Z. B. die Schilderung des Gemüths der Pandora, ihre Kiste, die Brüder Atlas und Menötius.

2) ἐπίφρων (auch Epiphron b. Hygin Praef., der Nacht Sohn vom nächtlichen Denken), ἐπιφράδης.

wurde von einem dem Prometheus im Wesentlichen gleichbedeutenden Epimetheus sogar gleichzeitig, nur in verschiedenen Gegenden gefabelt. — Verändert wird die Sache. wenn man diesen Namen nicht an sich, sondern erstlich in der Verbindung, d. i. im Gegensatze des anderen Namens, und zweitens, wenn man ihn als mit der Fabel und Genealogie verknüpft behandelt. Und dies muss man, wenn anders von unserem Epimetheus die Rede sein soll. Es sind diese Bestandtheile der Form hier um so mehr als ein Ganzes zu betrachten, da sie nicht zufällig zu einander hinzugetreten, sondern schon in der Entstehung dieses Zweiges unseres Mythus vereint gewesen scheinen, wie wir sehen werden. Durch das Danebenstehen des Vorbedenkers wird jener nothwendig der Nachbedenker und Beide wechselwirkend heben den Gegensatz des Vorher und Hintennach noch mehr hervor. — Zwar hat das Wort *Ἐπιμηθεύς* nur als Eigenname unseres Mythus diese Bedeutung und wo es als Beiname vorkommt, ist dieser sowie die abgeleiteten Worte (*ἐπιμήθεια, ἐπιμηθεύεσθαι*) doch erst von unserem Mythus ausgegangen. Die Bedeutung aber wird doch durch die Analogie desselben Vorwortes in *ἐπιλόγος, ἐπῳδός, ἐπιδιδόναι* und dem Verwandten bestätigt. Natürlich bedeutet das Auf (denn das ist *ἐπί* eigentlich) und das Darauf nicht nur ein Hinzu, sondern auch ein Hernach, wie in *ἔπειτα.* Daher *ἔφεδρος* von dem Nachfolger im Königthume, im Kampfe. Selbst in *ἔπισθαι* in *ὄπισε* und in dem *ὀψέ* scheint dies *ἐπί* zu liegen. — Dass dies Letzte in der Deutung des *Ἐπιμηθεύς* als *ὀψίνοος* bei Pindar liegt und dass überhaupt alle Erklärer des Alterthums hierin einstimmen, gehört zwar eigentlich nicht hierher, sondern in die spätere Zeit; es beweist aber doch die frühe und allgemeine Anerkennung, dass dieser Sinn, den man nicht bloss in der Fabel, sondern auch in der Vorsylbe des Namens fand, sprachgemäss sei. Nur die Deutung Hesiods ist für den ursprünglichen Inhalt von einigem Gewichte. Sie liegt nicht sowohl in dem *ἁμαρτίνοος* (Theog. 511), als vielmehr in dem *ὅτε δὴ κακὸν εἶχ' ἐνόησε*, wodurch er nach seiner Weise eine nicht ausdrücklich angekündigte, mit der Erzählung verflochtene Etymologie und Erklärung giebt, wie z. B. die mehrfachen Andeutungen über den Namen der Titanen.

Dass der Gegensatz (die Differenz) zweier Namen auf dem

Vorworte oder überhaupt auf den Formen und Biegungen liegt, während der Wortstamm das beiden Gemeinsame (das Genus) enthält, ist der Fall auch sonst in einigen, obwohl seltenen Beispielen mythischer Personen, welche paarweis verbunden sind. So die in den Vorwörtern unserem Brüderpaar analogen, aber sonst heterogenen Schwestern Porrima und Postverta[4]). Bisweilen bildet die Negation (so vielleicht in den Ammen des Zeus Ida und Neda, obwohl sie nicht verbunden vorkommen), öfter noch die blosse Geschlechtsendung den Unterschied (wie Phoibos und Phoibe), was doch weniger hieher gehört, weil die Zweiheit dann nur in der Form liegt. Bisweilen auch beschränkt sich der Gegensatz nicht auf Vorwörter oder Endungen, sondern er dringt in den Stamm selbst ein und bildet ihn theilweis um, wie schon die Götterpaare in der hesiodischen Titanenreihe zeigen, die, wo nicht ursprünglich verknüpft, doch bei Hesiod absichtlich verbunden scheinen, Köos und Kreios, Theia und Rheia. Freilich ist in diesem Beispiele und in den meisten Fällen die Aehnlichkeit der Namen vielmehr der Grund der Verbindung als die Folge eines Begriffverhältnisses, das oft erst später hineingedeutet wurde. Ja die Seltenheit dieses Dualismus der Namen bei den Griechen bestätigt die sinnliche Zufälligkeit und dichterische Freiheit in der ersten Bildung der Mehrzahl der griechischen Mythen. Jene Beispiele sollen nur zeigen, dass sich hier und da sehr früh schon die Spur der Hinneigung zu solcher Namengruppirung findet. Auch gehörten ja Prometheus und Epimetheus offenbar nicht der ältesten Zeit an, sondern einer Zeit, wo schon Begriffverhältnisse, wie in den Mythen selbst, so in den Namen sich abbilden konnten.

§. 70. Die Fabel von Epimetheus ist in der Theogonie Hesiods nur angedeutet und zwar nur da, wo er zugleich die Genealogie giebt (nicht, wo er Pandora beschreibt). Dort singt er:

Sie (Klymene) gebar ihm (Iapetos) Prometheus .... und thörichten Sinns Epimetheus,
Welcher ein Unheil ward den strebenden Männern von Anfang,
Weil er zuerst das Weib, des Zeus jungfräuliches Trugbild
Aufnahm. —

Nachher ist in der Theogonie dies „geknetete Weib" nur (Vers

4) Ov. Fast. I, 633.

570) ein „Uebel den *Menschen* bereitet"; sie wird vorgeführt und (Vers 588)

Staunen ergriff die Götter zugleich und die sterblichen Menschen,
Als sie sahen den Trug, den argen, der Menschen Bezwinger.

Anders in den Tagwerken, nicht nur in der Ausstattung der Pandora (davon später), sondern auch in dem, was hier wesentlich ist:

Als er bereitet den Trug, den argen, der Menschen Bezwinger,
An Epimetheus schickt nun den Argoswürger der Vater
Flugs mit der Gabe der Götter, den eilenden, und Epimetheus
Achtete nicht, was ihm rieth Prometheus, nimmer Geschenke
Anzunehmen von Zeus dem Olympier, sondern zurück sie
Wieder zu senden, dass nicht sie ein Uebel den Sterblichen würden.
Aber er nahm es, und *als er es hatt'*, *erkannt' er* das Uebel.

Also hier erst in den Tagwerken erscheint der Gegensatz in der Fabel selbst, in der Warnung durch Prometheus und in der Nichtbeachtung derselben durch Epimetheus. — Doch ist die Warnung wohl nicht als späterer Zusatz zu betrachten, da sie natürlich aus dem Wesen der beiden Brüder hervorgeht. — Von den Menschen war vielleicht ursprünglich nichts in der Form der Mythe, sowie vielleicht auch nicht in der von der Feuerentwendung und der Stiertheilung, da es der alten dichterischen Darstellungsart, der einfachen und sinnlichen gemässer ist, dass nur die mythischen Personen handeln und leiden. Es ist kein Widerspruch hier zwischen der Theogonie und den Tagwerken; jene ist nur kürzer. Wollte man aus dem, was jene giebt, schliessen, dass Epimetheus früher als Pandora und ohne sie gewesen sei, so könnte man die Spuren der Hinzufügung in dem Verse nachweisen:

Weil er *zuerst* das Weib, des Zeus jungfräuliches Trugbild,
Aufnahm,

d. i. er zuerst als Vorgänger der Menschen; worin sich ein Bemühen verräth, die Sendung der Pandora an Epimetheus und die an die Menschen in Uebereinstimmung zu bringen. Vielleicht also ist dieses *Zuerst* ein hesiodischer Zusatz [1]). Da nun

1) Ausser dem *πρῶτος* sieht auch das *γυναῖκα* einem Zusatze ähn-

aber doch Epimetheus ein mythisches Object gehabt haben muss und sich als solches eben nur Pandora findet, so sind wir nicht berechtigt, jenen für älter als diese anzusehen. Ebenso forderte die Pandorafabel ein mythisches Subject als den Empfänger, den Getäuschten, und so gab diese bei ihrer Entstehung oder doch schon bei ihrer ersten Ausbildung Anlass zu dem Gegensatze des klugen Prometheus.

Die Genealogie des Epimetheus gehört nur in sofern hierher, als er Bruder des Prometheus und zwar der nach ihm genannte zweite, also für die Ansicht des Erfinders und Ueberlieferers unstreitig der jüngere ist. Die anderen Brüder, Atlas und Menötios, die weder durch den Namen noch die Fabel, sondern nur durch eine gemeinsame Eigenschaft jener verknüpft sind, stören die Einheit und scheinen spätere wie zufällig aus vielen gleichartigen gewählte Zusätze. Selbst jene gemeinsame Eigenschaft, das titanische kühne thörige Streben dieser Brüder ist nicht bloss dem Epimetheus der Fabel, sondern auch dem Prometheus nach seiner ursprünglichen Bedeutung unangemessen. Zu dieser späteren Ansicht des Inhaltes und daher zur späteren Formausbildung gehört wohl auch die Abstammung vom Titanen Iapetos und von Klymene. Der ganze Stammbaum und selbst das Bruderverhältniss des Epimetheus wird nur in der Theogonie gegeben, nicht in den Tagwerken, wovon der Grund doch wahrscheinlich nur in dem verschiedenen Zwecke und Wesen beider Gedichte liegt.

Um nun aus dem Gegebenen die *Bedeutung* des Epimetheus und seines Verhältnisses zu Prometheus zu finden, müssen wir erstlich auch hier die natürlichste Erklärung, nämlich die Ansicht der Form als *Abbildes* ihres Inhaltes jeder künstlichen vorziehen; dann dürfen wir die den Epimetheus selbst betreffenden in der Darstellung eng verbundenen Theile der Form, den Namen, das Geschwisterband und das Wesentliche der Fabel nicht willkürlich trennen, sondern als gleichzeitige, wechselweis sich erklärende Theile eines *Ganzen* betrachten; endlich aber ist das hesiodische Band des gesammten Prometheuscyklus zu lösen und die Epimetheusmythe *für sich einzeln* zu beurtheilen

lich, jenes auf ἐξ ἀρχῆς und dieses auf ἀνδράσι bezogen von einem Deuter, welcher verkannte, dass ἐξ ἀρχῆς hier „immer von jeher“ und ἀνδρ. „Menschen“ bedeutet. Das παρθένον schleppt nach.

und es sind im Gegentheile die den Epimetheus laut der ältesten Ueberlieferung nicht angehenden Mythen, die Feuerentwendung und die Opfertheilung hier aus dem Spiele zu lassen, da sie nur wegen Gemeinsamkeit des Subjects Prometheus später in eine lockere geschichtartige Verbindung mit der Epimetheus- und Pandorafabel gebracht worden und also keineswegs mit dieser so zu verwechseln oder zu verschmelzen sind, dass die Deutung jener auf diese oder umgedreht einen Einfluss haben dürfte, eine Mythenvermengung, welche hier wie anderwerts zu abstracteren und daher scheinbar umfassenden sittlichen oder culturgeschichtlichen Deutungen verführte, indem man bald eine Uebereinstimmung, bald auch einen Widerspruch zwischen diesen Mythen zu finden glaubte, z. B. wenn man fragte, wie Prometheus, was er selbst erst befördert, den Luxus der Künste und die sündige Sinnlichkeit, nachher widerrathen könne!

§. 71. Also die Aufnahme der Pandora (des Weibes) ist der *Gegenstand*, der zugleich die ursprüngliche Bedeutung des Epimetheus bestimmt, als ein Bild der Thorheit des Mannes, der durch das *Weib* getäuscht wird. Davon mehr, wenn wir von dem Inhalte der Pandorafabel reden. Epimetheus aber musste, wenn er auch zuerst in jener Beziehung gefasst und dargestellt wurde, doch unverzüglich auch mit grösserem Begriff*umfang* gedacht werden. Denn der Gegensatz des Prometheus wirkte nothwendig die Ablösung des Epimetheus von jenem Objecte und zwar auf doppelte Weise: erstlich schon durch die Verschiedenheit der Gegenstände, Feuer, Opfer, Weib, woraus die Einsicht deutlicher oder dunkler hervorgehen musste, dass das Gemeinsame der beiden mythischen Personen unabhängig sei von diesen Objecten; und zweitens hatte hinwiederum die gemeinsame Beziehung des Unbedachtsamen und des Warners auf die Pandora dieselbe Wirkung, dass das Object als zufällig erschien, da der Gegensatz nicht in ihm, sondern in dem Vor- und Nachbedenker beruhete. So gewann Epimetheus, wie schon vorher Prometheus, den *allgemeineren* begrifflichen Inhalt [1]). Was aber beide unterscheidet, ist, wenn wir nicht bloss den Namen, sondern das Ganze des Mythus ansehen, *nicht* sowohl ein Gegensatz der *Zeit*, wie die Vorwörter doch

1) Daher Epimetheus im titanischen Stammbaum vielleicht anfangs ohne den auf Pandora deutenden Zusatz, s. oben §. 70 Anm. 1.

scheinbar fordern, als vielmehr der Gegensatz der Verneinung und Bejahung. Offenbar bedeutet Epimetheus nicht affirmativ die nur verspätete, aber nachher wirklich eintretende Ueberlegung oder sogar das Gefühl der Reue [2]), sondern vielmehr die Ursache solcher Reue, die Nichtanwendung jener Vorsicht, die Thorheit eines unbedachtsamen Handelns. Dies zeigt sich auch in der Fabel selbst, wo nichts abhängt von einem nachher erfolgten Erkennen und Bereuen, sondern alles abhängt von dem Nichtvorherbedenken. Zwar ist jenes angedeutet in dem: „*Und als er es hatte, der Thor, erkannt' er das Uebel.*" Aber der Zusatz hat nach der Sitte Hesiods den Zweck der etymologisirenden Deutung des Namens [3]). Der Nachdruck liegt nicht auf dem ἔγνω, sondern auf dem *λαβών*, das dem *ἐπὶ* entspricht. Auch steht dieser Zusatz mit dem Fortgange der Erzählung in keiner Verbindung. Wir werden erst viel später die Reue, Metameleia, personificirt finden als Tochter des Epimetheus (bei dem Schol. des Pindar.).

Prometheus aber ist nicht überhaupt Berather des Epimetheus, sondern *Warner*. Darin liegt ein zweiter Gegensatz, nämlich der des Objects, dass, was nach dem Willen des Einen geschehen soll, nach dem Rathe des Andern *nicht geschehe*. Dieses Verhältniss der warnenden, durch Gebot und Belehrung der Thorheit, obwohl oft vergeblich, Uebel abwehrenden Klugheit ist also der Inhalt der Fabel und zwar zunächst nur als Thorheit und warnende Klugheit *verschiedener* Menschen gedacht, nicht aber als in einem Subjecte vereint in dem inneren Gegensatze der schwankenden Urtheile und Willensbestimmungen. Denn dies ist schon weniger sinnlich und liegt der Darstellung des Mythus entfernter.

Wir haben also hier eine durch Gegensätze bestimmte Zweiheit des Inhaltes wie der Form, einen *Dualismus*. Es tritt diese Zweiheit bald, sowie hier, mit dem Gegensatze der Bejahung und Verneinung (Contrarietät), bald mit dem des Widerstrebenden (der Opposition) überall in dem Leben wie in der Natur, also auch in der Mythenwelt natürlich hervor.

---

2) Herm. de antiquiss. Gr. mythol. p. XVIII giebt Prospex und Poenituus nur als Namenübersetzung aus etymologischem Grunde (von post, pone, nicht von *ποίνη*).

3) So das *ἁμαρτίνοος* und dagegen *περιμήδεα εἰδώς* und *πρόφρων*. — S. unten die Deutungen des Namens der Titanen.

Vieles in der Erfahrungswelt erscheint paarweis; in dem Denken ist alle Entwickelung, alles Fortschreiten Zweitheilung, und der handelnde Mensch folgt einem doppelten Gesetze, dem der Sinnlichkeit und dem der Vernunft. So schreitet die Geschichte der Menschheit und der Menschenvereine wie die des Einzellebens in Gegensätzen fort und diese drücken sich natürlich auch in der Mythenform ab. Dies ist der *innere Grund* des mythischen Dualismus. Die Zweiheit der Personen wird hier theils durch die Abbildlichkeit des Mythus herbeigeführt, theils durch die Unmöglichkeit, das Widersprechende in Einem gleichzeitig zu verbinden, erfordert. Hierzu kamen oft *äussere* Veranlassungen, wenn zufällig mythische Wesen entgegengesetzter Bedeutung und Form in verschiedenen Gegenden und in getrennten Mythenkreisen sich bildeten, welche nachher eben jenes Gegensatzes wegen verbunden wurden, es sei nun, dass jener Gegensatz ursprünglich war oder dass er erst hineingedeutet wurde, wie hier, wenn Epimetheus der Nachdenkende zu Epimetheus dem Nachbedenker Anlass gegeben hätte, was doch hier anzunehmen kein Grund ist.

§. 72. Es ist aber der Begriff des mythischen *Dualismus* genauer zu bestimmen. *Erstlich* ist dazu erforderlich die *Einheit* der Zwei, das Verhältniss des paarweis Verknüpften, nicht die blosse Zweiheit verschiedener zufällig verbundener Dinge. Jene Paarheit beruht auf dem Gegensatze des *Gleichartigen*, also auf Coordinirung, sei es durch gegenseitige Negation oder durch Opposition; eine durch Gemeinsames zusammengehaltene und zugleich abgeschlossene und erschöpfende, also einheitvolle Zweiheit. — *Ferner* darf dieses Verhältniss nicht einseitig entweder nur der Form oder nur dem Inhalte des Mythus angehören, wenn es Dualismus heissen soll, sondern es muss die Zweiheit und deren Band in beiden, in *Form* und *Inhalt* enthalten sein, und zwar in der *Form* auf eine solche Weise, dass eine Zweiheit der Personen und der Hauptname hervortritt, nicht bloss der Beiname in der Fabel, und zugleich so, dass das Gemeinsame und der Gegensatz wo möglich auch in dem Namen, in der Genealogie, in der Handlung angedeutet werde, wie hier im Prometheus und Epimetheus der Fall ist. Auf der anderen Seite ist erforderlich, dass der Dualismus auch im *Inhalte*, d. i. in der Thatsache oder in dem Begriffe liege, welchen der Mythus ausdrückt, damit diejenigen

mythischen Scheinpaare, die nur zufällig dualistische Form des Namens haben, wie Ida und Neda, Rheia und Theia, ausgeschlossen werden, sowie diejenigen, welche nur äusserlich und zufällig in einem Geschwisterverhältniss stehen, wie Kastor und Pollux, in die man nur künstlich einen Gegensatz mit Symmetrie hineindeuteln könnte. Endlich werden durch den Dualismus des Inhaltes ausgeschlossen die Mythen, welche nur Einheit zeigen im Wesentlichen, einen Gegensatz aber nur im Zufälligen, z. B. im Geschlecht, wie Phöbus und Phöbe, Prometheus und Prometheia. Was aber dies Wesentliche sei, was der thatsächliche und begriffliche Inhalt, kann freilich bei den alten wahren Mythen, wo die Deutung des Erfinders fehlt, nur aus der Darstellung selbst, aber doch aus dem Ganzen derselben und nach dem Grundsatze des natürlichsten Verhältnisses, nämlich der Abbildlichkeit der Form erkannt werden, wie wir in unserem mythischen Geschwisterpaare gezeigt haben. — Noch ist ein dritter Fall von dem mythischen Dualismus auszuschliessen, nämlich die Zweieinheit des Wesens, d. i. der Person und des dieser untergelegten Begriffes, eine mystische Ansicht, die wie alle Mystik nicht sowohl eine Vereinigung des Unvereinbaren, als vielmehr ein Schwanken und Hinundherspringen zwischen dem Widersprechenden ist: eine Mythenbehandlung, die theils uralt und natürlich, unserem Mythus aber fremd ist, theils jünger und künstlicher, an welcher letzteren wir spät erst den Prometheus Kronos und Prometheus Monas werden theilnehmen sehen.

Es beschränkt sich aber der Dualismus bei den Griechen auf einzelne mythische Paare; er umfasst nicht das ganze System der Götterwelt oder grössere beharrlich sich entgegengesetzte, auf das Gute und Böse in der Welt bezogene Gruppen. Selbst der Streit der Kroniden und der Titanen ist seiner Form sowie seinem wahrscheinlichen Ursprunge und Inhalte nach ein niederer und beschränkterer und erst später, als der orientalische Dualismus den griechischen Mythen eingeimpft wurde, besonders erst in der Deutung der jüngeren Pythagoreer und Neuplatoniker, haben ganze Götterschaaren die Bedeutung eines umfassenden und beharrenden Gegensatzes erhalten, wovon die Wirkung sich auch in einzelnen Mythen, z. B. im Prometheus zeigt.

§. 73. Die Ursache dieses geringeren Umfanges liegt darin, dass in den griechischen Mythen meist nur ein *relativer* Gegensatz stattfindet, nicht aber ein solcher, der auf dem *absoluten* Werthe der Eigenschaften und Handlungen beruht. Wenn wir nämlich auf den *Grund* und das Wesen des Verhältnisses selbst sehen, so ist es entweder ein gegenseitiges, wie das zweier feindlicher Personen und einander widerstrebender Dinge, oder es ist ein durch Beziehung auf einen dritten gemeinsamen Massstab bestimmtes Verhältniss. Dieser Massstab ist dann kein anderer als das Vollkommene, als das allein Selbständige. Daher man diesen absoluten Gegensatz des Guten und Schlechten auch den *idealen* nennen kann, weil er auf dem Vernunftgesetze beruht, während jener relative Gegensatz nur *empirisch* bestimmt ist in der gegebenen an sich gleichgiltigen Richtung der beiden Glieder. In den griechischen Mythen findet meist nur jener relative, empirische Gegensatz solcher Wesen statt, die nur gegenseitig gut und bös, d. i. feindlich sind. Daher oft dieselbe Gottheit als mild, wohlthätig und schützend erscheint für einen anderen Gott oder Heros oder Volksstamm oder Helden, der dann in Bezug auf einen andern eine finstere Seite herauskehrt. So ist Prometheus günstig den Menschen, aber feindlich dem Zeus. Aber auch dann, wenn in griechischen Mythen der Gegensatz ein absoluter ist und sich nicht auf besondere und niedere Zwecke, sondern auf die höchsten Güter bezieht, wie der des Wahren und Falschen, des Sittlichen und Unsittlichen, des Beglückenden und Verderblichen, so ist er doch nicht so durchgreifend, wie etwa in den persischen und ägyptischen Mythen, und nicht so beharrend. So gehört zwar Prometheus und Epimetheus diesem Dualismus des idealen und absoluten Gegensatzes an, aber Prometheus selbst kann, wo er nicht dem Epimetheus gegenübersteht, eine andere, dunklere Seite zeigen, wie schon in der hesiodischen Ansicht des thörigen Strebens gegen Zeus. Ein solcher absoluter Gegensatz des Vollkommenen und Unvollkommenen ist erst durch philosophische Deutung in den Mythen beharrlicher und umfassender geworden, vornehmlich seitdem die jüngeren Pythagoreer ihre Begriffgegensätze (Syzygien, Eins und Zwei, Form und Stoff, Gutes und Böses u. s. w.) durch Identificirung aller Vorderglieder und aller Hinterglieder in eine grosse Zweiheit verwandelt und diese auf die Mythen übergetragen hatten,

wie Prometheus als Monas und als Logos mit seinen Gegensätzen uns zeigen wird.

Durch die Natur des Verhältnisses, von der wir bisher sprachen, ist noch gar nicht bestimmt, welcher Art der Inhalt ist, welcher sich abbildlich oder sinnbildlich in jenen mythischen Dualismen ausdrückt, ob es Dinge physicalischer oder geistiger, ob intellectueller, ästhetischer oder moralischer Art sind. Insbesondere ist aus dem Gegensatze nicht zu schnell auf die sittliche Bedeutung zu schliessen, auch da nicht, wo jener auf dem absoluten Werthe oder Unwerthe beruht, wie in unserem Brüderpaar. Das *Sittliche* mit seinem Gegensatze als Inhalt der griechischen Mythen ist überhaupt das Spätere und so auch in den Prometheusmythen, wo es erst in Hesiods Andeutungen hervortritt. Beziehungen auf das *Aesthetische* finden sich erst bei Lucian; in beider Hinsicht hat die moderne Deutung viel hinzugethan, um von ihren neuen Standpunkten aus unsern Mythus von der Lichtseite und Kehrseite zu zeigen. Aber ursprünglich liegt das *Intellectuelle* und zwar *menschlich und praktisch* gefasst unserem Mythus wie überhaupt, so in seiner dualistischen Wendung zu Grunde. Denn der Dualismus der höheren geistigen Welt, des Göttlichen, der den älteren Griechen fremd war, zeigt sich erst in neuplatonischer und christlicher Deutung, und ebenso jung sind die Deutungen auf metaphysische Gegensätze des Geistes und der Materie oder auf physische, welche letztere dem Prometheus fern liegen [1]).

§. 74. So beschränkt sich also der Dualismus in unserem Mythus anfänglich auf die Vorbedachtsamkeit und ihr Gegentheil, angewendet auf einen Gegenstand, der für jene Begriffe nicht wesentlich ist. Nun wird auch der wahrscheinliche *Gang der Bildung dieser zwiefachen Personification* klar, woraus auf ihre Bedeutung selbst einiges Licht zurückfällt. Es ist auch der Anwendung auf andere Mythen wegen nicht unwichtig, die möglichen Irrthümer in jener Hinsicht abzuweisen. Da Prometheus unstreitig der ältere der Brüder ist, wie wir oben aus der grösseren Einfachheit der ihm eigenthümlichen Mythen und des darin sich ausdrückenden Begriffes erkannt haben, so fragt

---

1) Doch dem Deuter kann Prometheus und Epimetheus werden, was der doppelköpfige Janus, was *Por*rima und *Post*verta u. s. w. geworden sind.

sich: wie geschah es, dass Epimetheus hinzutrat oder vielmehr, wie ging er aus ihm hervor? Etwa durch eine *Zerlegung* des Prometheus? Man könnte nämlich meinen, gleichwie mehrere Götter und Dämonen bei den Griechen durch poetische Trennung, bei den Orientalen durch mystische Evolution in so viel Einzelwesen zerfallen, als Haupteigenschaften in ihnen unterschieden werden, so sei durch Zweispaltung aus Prometheus hervorgetreten, was vorher in ihm verschlossen gelegen. Er selbst sei ursprünglich zugleich der Epimetheus, welcher sich nachher von ihm ausgeschieden habe. Wirklich zeigt Hesiod den Prometheus als einen klugen Thoren und lässt ihn darum büssen, eine Wendung, die auch so natürlich ist, dass man leicht verführt wird, diese Ansicht für die ursprüngliche zu halten. Denn der denkende Menschengeist, ob er auch irre, ist doch Einer, der vorsichtige Mensch ist immer auch ein kurzsichtiger, ein Klügling, dessen Klugheit vor dem Richterstuhle des Erfolgs und der besseren Einsicht sich in Thorheit verwandelt. Daher auch später die Dichtung den Prometheus selbst gleichsam zum Epimetheus macht, ihn selbst die Pandora erzeugen oder sie aufnehmen lässt [1]). Der Mythus stellt in dem Laufe seiner Umbildungen und Umdeutungen grossentheils nichts anderes dar als den in seiner Cultur fortschreitenden Menschengeist im Kampfe mit seinen Schwächen und mit den Uebeln, welche die Natur, gleichsam für den Abfall von ihr sich rächend, über ihn als Strafe verhängt. Ja man ging (freilich erst in moderner Deutung) so weit, in seiner Befreiung eine Erlösung des Reuigen, eine Vermittelung des guten und bösen Princips, eine Versöhnung des Entzweiten zu finden. Von allem diesen weiss die alte Mythe nichts. Ursprünglich ist Prometheus nur der Kluge, wie wir ihn in der Feuerentwendung und in der Opferstiertheilung erkannt haben. Das Thörichte in ihm zeigte sich erst, als man die Uebermacht des Zeus hervorhob und diesen Rache nehmen liess an Prometheus, ein offenbar mit jenen zwei Mythen nicht eng verbundener, ja dem Gelingen, das sie darstellen, widersprechender Ausgang, also wohl ein jüngerer Zusatz. Das Wesen des Prometheus umfasste nicht

---

1) S. unten über Hesiod ἐν ά καταλόγων bei Schol. Apoll. Rhod. 3, 1085, wo Pandora seine Gattin; Menander bei Lucian und den Reliefs, wo sie von ihm geschaffen wird.

ursprünglich die Eigenschaften beider Personen und so konnte Epimetheus nicht aus ihm durch blosse Zerlegung (Analysis) entspringen. — Aber ist es vielleicht *Eintheilung* des Begriffs des Prometheus und Personification der auf diesem Wege durch Synthesis des Allgemeineren und des Besonderen gebildeten speciellen Begriffs, die daher nun geschwisterlich coordinirt neben einander treten? Doch dann müsste Prometheus vorher so allgemein gefasst worden sein, dass er bloss das Gemeinsame beider Brüder, das Genus, nämlich die Denkkraft des Menschen überhaupt bezeichnet hätte, so dass erst nachher zu seinem Wesen die Unterschiede des Vorher und Nachher, der Vorsicht oder Unbedachtsamheit hinzugetreten wären. Allerdings ist ein solches logisches Verhältniss hier unverkennbar. Aber das Genus, die Metis, ist nur in dem Brüderpaare enthalten; es ist weder in dem älteren Bruder, noch wie sonst wohl geschieht, in dem Vater personificirt, wenigstens nicht in jener ältesten Zeit, welcher die Versinnlichung der allgemeineren Begriffe fremd ist. Prometheus selbst stellt sogleich von Anfang in praktischer Bestimmtheit nur die eine der speciellen Eigenschaften, nämlich die Klugheit dar, nicht aber den Gattungsbegriff. Also nicht Eintheilung, sondern *Gegensatz* mit Prometheus ist, was dem Bruder die Entstehung gab. Doch ist hier wieder der Gegensatz des einfachen ursprünglichen Prometheus und der des umgebildeten und umgedeuteten zu unterscheiden. Es konnte geradezu der einfache personificirte Begriff der Klugheit die eben so einfache personificirte Thorheit als Gegenbild erzeugen [2]). Und dies wäre der Fall gewesen, wenn man das Gegentheil nur für den Prometheus der Feuerentwendung und Stiertheilung hätte darstellen wollen, in welchen Mythen nur ein Denken, kein Voraus enthalten ist. Erst durch das Hervortreten des Zuspätbedenkens, entsprungen aus dem Verdrusse des Mislingens, ward der kluge Prometheus zum Vorausbedenker. Es sind aber nicht die älteren eigenthümlichen Mythen des Prometheus, die vom Feuer und vom Stieropfer, in deren Inhalte oder Form man einen solchen Anlass zur Umdeutung des Prometheus suchen muss. Denn in jenen liegt ja an sich kein Mislingen, da das Unheilbringende oder das Sündige, was

---

2) Wie umgekehrt z. B. Syleus (Sohn Poseidons) dem Bruder Dikaios das Dasein gegeben hat.

für Prometheus hineingedichtet und für die Menschheit hineingedeutet worden ist, erst der hesiodischen Behandlung, zum Theil auch erst der neueren und neuesten Ansicht angehört. Sollte auch die Fesselung des Prometheus nicht nur vorhesiodisch, sondern sogar älter sein als die Epimetheusfabel, so steht diese doch mit jener Fesselung so wenig als mit den vorerwähnten beiden Mythen in alter enger Verbindung. Epimetheus aber ist selbst nicht älter als seine Fabel. Wenn also nicht etwa eine unbekannte ausserhalb des uns überlieferten Mythus liegende Begebenheit oder Dichtung den Anlass zu der Modification und dem Gegensatze des Prometheus gegeben hat und wenn wir uns vielmehr an das Ueberlieferte zu halten haben, so liegt uns am nächsten die Vermuthung, dass der Gegenstand der neuhinzutretenden Dichtung, das mythisch gefasste Weib, Pandora, zuerst in Bezug auf Prometheus gedacht und dargestellt wurde. So wurde er zum Vorausbedenker der mit ihr drohenden Gefahren, deren Eintreten durch die Unvorbedachtsamkeit der Aufnahme bedingt ist. Sie sollte aber aufgenommen werden und dieses forderte ein zweites entgegengesetztes Subject. So half Prometheus den Epimetheus erzeugen, indem er auf den Begriff (der Unvorbedachtsamkeit), durch welchen er selbst die neue Deutung (als Vorausbedenker) bekommen, dafür die Personification nach seiner Analogie übertrug. Dass Prometheus nur Warner, Epimetheus aber Nichtachter dieser Warnung ist und nur als Nachhererkenner, nicht aber als kluger Bereuer, geschweige Verbesserer erscheint, ist natürlich in dem Wesen beider begründet. Die weitere Ausbildung der Fabel sowie des genealogischen Verhältnisses kam allmälig hinzu.

P a n d o r a.

§. 75. Um den Gegenstand der Warnung und der unklugen Annahme mit Sicherheit zu erkennen, gehen wir auch hier von dem Gegebenen, von der Form aus, also vom Namen und von der Fabel. Das Wort πάνδωρος hat sonst überall active Bedeutung als Beiwort, z. B. der Erde als Allgeberin [1]) oder als Beiname und dann im Femininum *stäts* in der Form πανδώρη und *stäts allein* stehend, also ein stellvertretender Beiname,

1) Hom. Epigr. 8 πότνια γῆ, πάνδωρε.

ein gleichsam selbst zum Hauptnamen werdender [2]); endlich als Name einer Genossin der Hekate und einer der Empfängerinnen des neugeborenen Erichthonios [3]), daher unstreitig auch diese wie in ihrem Wesen so in der Bedeutung des gemeinsamen Namens der Allgeberin Erde verwandt sind. So ist Doris eigentlich die Geberin des Segens der Gewässer. Auch die dem *πάνδωρος* analogen Adjective (*ζείδωρος*, *ἀνησίδωρος* u. s. w.) sind activ. Nur *ἄδωρος* und *πολύδωρος* beziehen sich bald auf das Geben, bald auf das Empfangen, daher auch der Name *Πολύδωρος* und *Πολυδώρη* zweideutig ist. *Nur* für unsere Pandora wird die *passive* Bedeutung, die der *Allbeschenkten*, unabweislich gefordert, nicht durch die Erklärung Hesiods (Tagw. 81):

> „und er nannte das Weib *Allgabe* (Pandore)
> Weil ihr *Alle*, so Viel' in olympischen Wohnungen hausen,
> Gaben gegeben"

denn Hesiod ist ein unsicherer Namendeuter, wie sich uns z. B. bei den Titanen zeigen wird, und selbst hier ist er ungenau, da die Allheit in Pandora (wie die Vielheit in *πολύδωρος*) nicht die der Geber ist, sondern die der Gaben nach der Analogie vieler ähnlicher Zusammensetzungen, wo *παν* eine Art Superlativ bildend den Umfang der Eigenschaften und Gegenstände bezeichnet, nicht aber die Zahl der Personen [4]). Dies wäre Pasidore, nicht Pandore. Diese ist die Empfängerin aller Gaben, die Allbegabte.

§. 76. Wie erscheint nun Pandora in der mythischen Darstellung? Als ein blosses *Kunstwerk*, ein durch Wunderkraft belebtes Automat? Oder als *Weib* oder *Beides zugleich?* Dies Letzte nämlich ist möglich, wenn Pandora zufolge dem

---

2) *Πανδώρᾳ θῦσαι* Arist. Vögel 971, wo Schol.: *Π. τῇ Γῇ*. So auch Hesych.

3) P. Schwester der Aglauros bei Fulgentius 2, 14, wo Pandrosos zu corrigiren der Zusatz verbietet: Pandora enim universale dicitur munus; beiläufig gesagt, eine sprachwidrige Ueberetzung. — Bei Orph. Argon. 978 ist *Πανδώρη* eine aus dem Hades steigende Göttin. — Beide also verdanken ihren Ursprung und die Urbedeutung ihres Namens unstreitig der Allgeberin *Erde*.

4) So selbst *Πάμφιλος*, *Παμφίλη*, was gewöhnlich durch *πᾶσι φίλη* erklärt wird. Dies ist nun für jenes richtig restituirt bei Athenaeus 13, 66 p 594 d.

Mythus zwar ein plastisches Gebild ist, aber nicht ein blosses Trugbild mit Scheinleben zauberisch ausgestattet, sondern wirklich belebt durch eines Gottes Kraft und so zum wahren Weibe geworden. So als Bild und Weib und zwar als Urweib stellt sie Hesiod dar. Man könnte zwar sagen, dass bei Hesiod sich schon Umbildungen und Deutungen des Mythus einmischen und dass er selbst schwanke, daher sich noch Spuren der älteren Darstellung bei ihm zeigen. Von dem, was hesiodisch ist, reden wir zu seiner Zeit. Was aber jene Spuren betrifft, so könnte man sie z. B. in der Theog. 588 finden:

> Staunen ergriff die Götter zugleich und die sterblichen *Menschen*,
> Als sie sahen den grausamen *Trug*, unbezwinglich den Menschen;

aber dieser unfliehbare *Trug* bezeichnet nicht ein Trugbild im Sinne des Scheinlebens, sondern nur ein listig bereitetes Verderben, gleichsam einen Fallstrick, der in dem schönen, aber unheilbringenden Wesen dem Empfänger bereitet war. — Eben so wenig erscheint sie darum als ein blosses Zauberbild, als eine Puppe, weil sie den schon vorhandenen Menschen zugeführt wird, in der eben angeführten Stelle und Theog. V. 569:

> Als bei den *Menschen* er sah den Glanz fernleuchtenden Feuers,
> Drauf er bereitete schnell für das Feuer ein Uebel den *Menschen*.

und Tagw. V. 90:

> Aber er nahm es und als er es hatt', erkannt' er das Uebel.
> Denn es lebten *zuvor* auf Erden die *Stämme der Menschen*
> Jeglichem Uebel fern und fern mühvoller Beschwerde.

Die erstere Stelle gehört offenbar nur den Zusätzen an, wodurch Hesiod die einzelnen Fabeln von Prometheus verbindet. Beide Stellen aber hindern nicht, dass Pandora als wahres Weib, nur als neu und auf ausserordentliche Weise geschaffen, gedacht wurde, auch wenn vorher schon Weiber gewesen wären. Doch dies Letztere sagt und meint selbst Hesiod nicht, geschweige der Urdichter. Jener sagt Theog. 513:

> und thörichten Sinns Epimetheus,
> Welcher zum Unheil ward den strebenden Männern von Anfang,
> Weil er *zuerst* von Zeus die lehmgeknetete *Jungfrau*
> Aufnahm;

und daselbst V. 590 (in der oben angeführten Stelle) fährt er fort:

> Denn aus ihr entspross das Geschlecht der sterblichen Weiber,
> Ihr entspross ein verderblich Geschlecht, und die Schaaren der Weiber
> Wohnen ein schweres Uebel umher bei den sterblichen Männern.

welche Verse uns hesiodische Zusätze, für diesen aber unverdächtig erscheinen. Dem Hesiod also ist sie Weib, wie sie von ihm auch Tagw. 93 Weib genannt wird (nicht bloss der Aehnlichkeit wegen) und sie ist ihm, wie das Angeführte zeigt, Urweib. Also wo die Menschen von ihm erwähnt sind, meint er entweder die Menschheit überhaupt in aller folgenden Zeit (so Thegonie 570 flg.) oder die Männer, z. B. da, wo über die vorgeführte Schönheit

> Staunen ergriff die Götter zugleich und die sterblichen Menschen,

d. i. die Männer, wenn anders der Dichter sich gleich bleiben wollte in seiner Ansicht, was wir den anderen möglichen Auswegen vorziehen, nämlich entweder, dass der Dichter in mythischer und poetischer Unbestimmtheit (die sonst wohl anzuerkennen ist) hier gedankenlos die Menschen vor der Menschenmutter sein lassen oder dass hier der Rest eines Vorgängers sei, der die Pandora als ein zu anderen Weibern neu hinzugeschaffenes Weib oder Scheinweib dargestellt habe, welche Annahmen so unwahrscheinlich als unbegründet und unnöthig sind. — Hingegen dies wollen wir keineswegs sagen, es sei Jenes die ursprüngliche Form. Dass anfangs mehrere Männer und nur Männer gewesen seien (was wir nicht in bestimmten Worten [1]), wohl aber in dem Gange der hesiodischen Darstellung finden) und ausserdem Prometheus und Epimetheus als Vertreter jener Männer, ist eine offenbar jüngere vielleicht erst hesiodische aus Deutung und Mythe zusammengewachsene

---

1) Theog. 513 und Tagw. 92 steht *ἀνδράσι* nicht ohne Grund. Dagegen Tagw. 56 *ἀνδράσι* wahrscheinlich für *ἀνθρώποις* (vgl. Theog. 570) wie öfter bei Homer (*πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* u. A.). — Dagegen *ἄνθρωποι*, Männer Hom. Iliad. 19, 221, Od. 20, 49 wie hier bei Hesiod Theog. 588 und Tagw. 90. (so *ἄνθρωπος* für *ἀνὴρ* auch im hellenistischen Deuteronom. 22, 22 Matth. 19, 5.) — *Homines* ob für *viros* bei Hygin, s. folg. Anm.

Form. Die Einfachheit des höheren Alterthums und das Wesen seiner rein mythischen Darstellung fordert, dass Epimetheus und Prometheus *nicht mit den Männern*, sondern *statt ihrer* dastehen und handeln, wie dies auch die Fabel selbst zeigt, wenn man von den unwesentlichen hesiodischen Zusätzen und Verbindungen absieht. Um so leichter also konnte Pandora als das Urweib gefasst werden. Darum auch ist weder sie noch jene irdisch geboren. Sie ist ein von den Göttern gebildetes und belebtes Wesen, sowie jenes titanische Brüderpaar von Göttern stammt. Dahingegen Hesiod, wenn er sich nicht widersprechen und das Unbestimmte ergänzen wollte, die daneben erscheinenden Männer auch von göttlichen Eltern entspriessen oder ohne Zeugung und Geburt geschaffen werden oder heranwachsen lassen musste. Doch berechtigt uns dies nicht anzunehmen, dass Hesiod wirklich eine bestimmte Männerschöpfung, z. B. die durch Prometheus selbst [2]) dabei vor Augen gehabt habe. Vielmehr ist jene Unbestimmtheit der Mythe, zumal in blossen Nebenzügen und Verbindungsmitteln, gar nicht auffallend. Ebendeshalb aber kann davon kein Grund angenommen werden gegen die Ansicht, dass Pandora in der Form der Mythe als Weib und zwar als Urweib erscheine bei Hesiod, bei welchem sie ja die *Mutter der Weiber* ist (Theog. V. 590 sqq.). Er sagt nicht auch „Mutter der Männer," weil es ihm hier bloss um die Aehnlichkeit der Weiber mit ihrer Urmutter zu thun ist. Und sollte man diesen Zusatz für nachhesiodisch halten, so ist ja Pandora in der ganzen übrigen Darstellung körperlich und geistig ein wahres Weib, nur gebildet und belebt, nicht gezeugt und geboren. Selbst diese ungewöhnliche Entstehung bestätigt, dass sie menschliches Weib und Urweib sein sollte. Denn ebendarum konnte ibr weder eine irdische *Mutter*, noch eine göttliche Mutter gegeben werden, weil sie in jenem Falle nicht Urweib, in diesem nicht Weib geworden wäre, da nach einem alten griechischen Glauben von Göttern und Göttinnen nur göttliche oder heroische Kinder erzeugt werden, nicht aber gemeine Sterbliche noch deren Ahnen. Eine andere meist spätere Ansicht liess auch diese mittel-

---

2) So verbindet erst Hyginus fab. 142: Prometheus primus *homines* ex luto finxit. Postea Vulcanus *mulieris* effigiem fecit, wo Scheffer: **homines i. e. viros. S. unten.**

bar von den Göttern durch Zeugung ausgehen, was jedoch unserem Mythus fremd ist. — Man kann einwerfen, dass Pandora sich in unserer Mythe weder begatte noch als Mutter erscheine, nämlich in der Fabel selbst abgesehen von jenem Zusatze. Aber wenn dies der Mythus nicht ausdrücklich sagt, so giebt er ihr deutlich genug die anderen äusseren und inneren Eigenthümlichkeiten des Weibes und diese genügten dem Mythus, um die Aufnahme der Pandora trotz dem Warner zu bewirken, welches der äussere Zweck der Schilderung ist; von dem inneren Zwecke, dem Inhalte, sprechen wir nachher. Man könnte ferner einwenden, dass ja nicht durch die Eigenschaften des Weibes, sondern durch die aus dem Fasse hervorbrechenden Uebel erst der Zweck erreicht werde, die Thorheit des Epimetheus durch den unglücklichen Erfolg darzustellen. Aber erstlich ist selbst das Empfangen einer solchen Kiste und deren unvorsichtige Eröffnung dem Weibe nicht unangemessen und deshalb der Pandora angedichtet und sodann (was die Hauptsache ist) scheint allerdings der Mythus ursprünglich *einfacher* gewesen zu sein und *das Uebel im Weibe* selbst gelegen zu haben. Davon ist die Spur noch bei Hesiod, wo (Tagw. V. 89) das „Aber er nahm's und als er es hatt', erkannt' er das Uebel" einem Schlusse ähnlich sieht. Alles Folgende, das Fest mit seinem Inhalte, scheint ein jüngerer, vielleicht erst hesiodischer Zusatz.

§. 77. Also Pandora ist Weib, Urweib, nicht gezeugt, sondern geknetet durch Hephästos auf Zeus Befehl. Dass Hephästos, der ursprünglich Gott der Schmiedekünste, nachher Gott des Feuers ist, hier überhaupt als Künstler zum Plastiker, zum Lehmkneter wird, zeugt dafür, dass diese Fabel vergleichungsweis *jung* ist. — Von dieser Menschenformung aus Erde und Wasser sprechen wir lieber unten umständlicher, wo sie auf Prometheus selbst übergetragen wird. Die homerische Dichtung von den menschenähnlichen, mit Bewegungskraft, Sprache und Künsten begabten Werken des Hephästos (Iliade 18, 419) und die vielleicht eben so alte Sage von den wandelnden Bildern des Dädalus hat nur soviel Aehnlichkeit mit unserer Fabel, dass sie, was die Form der Fabel betrifft, aus gleicher Ansicht hervorgegangen sind, nämlich aus der Bewunderung gleichzeitiger schon lebenvoll scheinender Kunstwerke. Hierzu kam die natürliche Vorstellung von dem Stoffe, aus dem der

Mensch gebildet sei, weil er sich nur darein aufzulösen scheint, nämlich feuchter Erde. Daher schon im Homer der Ausruf (Iliade 7, 99): „Möget zu Erd' und Wasser werden ihr Alle!" Zwar in der Theog. 571 knetet Hephäst die Pandora allein aus Erde und nur in den Tagwerken mischt er Wasser mit Erde. Doch finden wir darin keine wesentliche Verschiedenheit, da der festere Stoff natürlich vorzugweis erwähnt wird und die Anfeuchtung sich von selbst versteht. — Die Vollkommenheit des so gebildeten Wesens auszudrücken dienen *zwei* auch sonst vielfach angewendete *Mittel der Idealisirung*, nämlich die Vergleichung mit den Göttinnen, als deren *Ebenbild* Pandora geschaffen ist und die *Vereinigung* der Hilfe und Gaben mehrerer Götter. Jene Gottähnlichkeit bezieht sich, wie meist bei Homer, nur auf Körperschönheit. Dieser Verein aber der mitwirkenden Götter, welcher nicht etwa ein blosses Erzeugniss der Namendeutung ist, sondern vielmehr eine natürliche davon unabhängige alte Form, worin die Bestandtheile des Schönen und Vollkommenen gesammelt und zum Ideal vereint werden, ist hier offenbar stufenweis in verschiedener Zeit anders behandelt. In der Theogonie tritt nur Athene hinzu und legt dem Gebilde des Hephästos nur *äusseren* Schmuck an, das Kleid, den Schleier und das Diadem; in den Tagwerken aber (welches Gedicht ja auch sonst die spätere Behandlung der Prometheusfabel zeigt) fügt Aphrodite den Reiz körperlicher Schönheit, Hermes die Sprache und den dreisten trügerischen Sinn, Athene und die Chariten mit den Horen die Zier der Gewänder, Geschmeid und Blumen, Athene auch die Kunst des Webens hinzu. Selbst diese reichere, *geistigere* Ausstattung der Pandora in den Tagwerken ist, wie wir später sehen werden, nicht ohne sichtbare Gegensätze der älteren Ueberlieferung und der hesiodischen Behandlung. Zuerst lieh die Dichtung dem lebenerfüllten weiblichen Geschöpfe nur physische Gaben, dann auch geistige, *zuletzt* erst durch Hesiod kamen *sittliche* Andeutungen. Anfangs in der einfacheren Form der Fabel sind nur zwei Gottheiten thätig, der schaffende Hephäst und die bekleidende schmückende Athene; nachher, schon vor Hesiod so erdichtet, doch erst in den Tagwerken so nachgesungen, tritt zugleich mit dem Namen *Allgabe* und der Vielheit der Vorzüge auch die Vielheit der Geber ein. Ursprünglich ist es die Schönheit allein, sowie nachher immer sie es vorzugweis ist, wodurch Pandora auf

den Epimetheus wirken soll, ein „*schönes* Uebel" Theog. 586, das „hervorgeführt Staunen erregt den Göttern und den Sterblichen, als sie es *sahen* (ebendaselbst 589), denn Zeus hatte dem Hephästos geboten, sie so zu bilden (Tagw. 62),

> Dass gleich einer himmlischen Göttin von Antlitz
> Würde der Jungfrau Bild, der lieblichen — —

und:

> Dass Aphrodite, die goldne, das Haupt ihr umgösse mit Schönheit,
> Mit des Verlangens Weh und mit gliedernagender Sehnsucht.

Aber selbst für jene nur sinnliche Begabung wendet die Fabel von Anfang eine Genossenschaft der Götter gleichwie *zusammenwirkender Künstler* an. Dies von der Werkstatt hergenommene Bild lag wohl erst zu Grunde. Zu der reicheren Ausführung wirkte ein anderes Bild, hergenommen von der der uralten Sitte der *Beschenkung* der *Neugebornen* von versammelten Freunden. Die Götter finden sich zahlreich ein an der Wiege des Kindes, wie die Feen in morgenländischen Märchen, und drücken dem Kinde ihr Siegel auf, begaben es jeder mit seinen Gaben und bestimmen so bei seiner Geburt sein Schicksal [1]).

§. 78. Die *Fabel* selbst zeigt weder Prometheus noch Epimetheus als handelnd, sondern die dem Epimetheus zugeführte Pandora wird trotz der Warnung des ersteren empfangen „und als er es hatt', erkannt er das Uebel." Diese Worte der Tagwerke sollen zwar vornehmlich den Gegensatz der beiden Brüder bezeichnen (s. oben), bestätigen aber auch dies, dass das Uebel in Pandora selbst lag, nicht in dem aus ihrer Tonne hervorgegangenen Heere von Plagen. Die ursprüngliche Fabel scheint einfacher gewesen zu sein. Das Uebel im Weibe selbst war laut der übereinstimmenden Schilderung in beiden Gedichten die männerbezwingende Schönheit, die Ursache der kraftverzehrenden Sehnsucht. Uebrigens lässt die Theogonie, wo sie Epimetheus den Urheber des Uebels von Anfang an durch Aufnahme des Weibes nennt (V. 513) und dieses selbst einen argen unentrinnbaren Trug (V. 589), doch den Grund

1) Schillers Gedicht: *das Glück* (Gedichte Stuttg. 1807, I, S. 17): Selig, welchen die Götter, die gnädigen, vor der Geburt schon liebten u. s. w. — Vgl. das Anschauen der Musen bei der Geburt, Hesiod Theog. 83. Horaz Oden 4, 3, 1.

des Uebels und dessen Natur unbestimmt. Der hesiodische Zusatz erst findet das Uebel in den jener Urmutter entsprossenen Weibern (V. 590—593). Die Rüge ihrer Ueppigkeit und Verschwendung (594 flgg.) ist dort ein späterer Zusatz. Auch die Stellen des Gedichts der Tagwerke, wo das Uebel, das in Pandora selbst lag, geistig bezeichnet wird „als dreistes Gemüth und Liebe des Truges (V. 67), freundliche Red' und listerfüllte Gesinnung" (78) scheinen hesiodische Zugaben zu der alten nur körperlichen Darstellung. Diese konnte der ursprünglichen Dichtung genügen, die kurz und kräftig das Sinnlicke gebend das Uebrige hinzudenken liess. — Schon eine Erweiterung also, aber gewiss eine alte, vorhesiodische und eine sehr natürliche war der Zusatz von dem Fasse der Pandora, aus dem eine Myriade von Uebeln und das Heer stummschweifender Seuchen hervorbrechen. Natürlich war es der alten Poesie, nicht nur ein bestimmtes, schweres Uebel und zwar ein physisches, hervorzuheben, natürlich auch war es ihr und der Ansicht des roheren Alterthums gemäss, nicht gerade ein innerlich und nothwendig, sondern ein zufällig mit Pandora verbundenes Uebel zu wählen. Ihre thörige Aufnahme sollte durch den Erfolg bestraft werden. Diese Strafe ist nach der despotischen Weise des waltenden Schicksals oder der Götter in den Mythen wie im Volksaberglauben nicht naturgesetzlich, sondern willkürlich bestimmt. Wie in den späteren hesiodischen Verkettungen die Feuerentziehung und die Pandorasendung als frei gewählte positive Strafen erscheinen, so steht hier das Fass voll verheerender Seuchen in keiner inneren Verbindung mit dem Weibe, welche hineinzudeuten und dem alten Dichter unterzuschieben ein grosser Fehlgriff wäre. Ebendarum auch, weil jene Plagen so zufällig und von aussen kommen, kommen sie bei dem Dichter in einem Fasse. Möglich, dass demselben dabei das Bild eines Brautgeräthes vorgeschwebt hat erfüllt mit Hochzeitgeschenken oder mit den Schätzen der Neuvermählten. Es ist nicht eine Lade oder Kiste (χηλός) gleich den vielgeschmückten Kleinode und Kleider enthaltenden bei Homer, sondern ein Fass, vielleicht der festeren Verwahrung wegen; denn es ist dem Dichter nach Zuwerfung des Deckels ein festes Haus, ein nicht zu sprengender Kerker, obwohl in dem Worte selbst dieser Begriff nicht liegt, der ja auch in den ähnlichen mit Gütern und Uebeln erfüllten Fässern Homers nicht hervorspringt. Jenes Bild ei er

Brauttruhe könnte dem Dichter vorgeschwebt haben, ohne dass wir eine ältere Form der Fabel anzunehmen brauchten, wo das Fass mit *Gütern* erfüllt war [1]). Darauf zwar könnte die am Rande zurückbleibende Hoffnung führen und die Betrachtnng, dass es einfacher ist, da, wo Entweichung einer Sache als ein Uebel vorgestellt wird, anzunehmen, dass entwichene, verlorene Güter gemeint sind. Aber das Zurückbleiben der Hoffnung ist ein zwar schöner, aber für die ältere Form des Mythus allzu freier und bedeutsamer, fast sentimentaler Zusatz, würdig des Hesiod. Um so weniger ist es zu verwundern, wenn die hinzugefügte Hoffnung, obwohl sie ein Gut ist [2]), dorther kommt und dort hauset, wo die Uebel hauseten. Wenn auch der Dichter nicht das Wahre, was selbst darin liegt, ausdrücken wollte, so ist doch die Unachtsamkeit, womit das Verschiedenartige hier verbunden wird, sehr verzeihlich und erklärlich, da die Absicht des Dichters, die Hoffnung da erscheinen zu lassen und festzuhalten, wo die Uebel hervorgebrochen sind und umherschweifen, ihn von selbst auf jene Verbindung führte. An sich aber ist jene Verschliessung der Plagen eine so natürliche Fabel, wie die der Winde in dem Schlauche, der ebenso neugierig geöffnet jene ebenso verderblich für den Empfänger des Geschenks hervorstürmen liess. Das Bild der Einsperrung hier der personificirten, sprachlos schweifenden Krankheiten wie dort der Stürme ist hergenommen von der Einkerkerung gefahrdrohender Thiere oder Menschen. Darauf deutet auch das „unsprengbare Haus" des Dichters hin (was ein alter Kritiker nicht vertrug und in ein unsprengbares Fass verwandelte [3]). Doch meinen wir nicht etwa deshalb in dem Fasse selbst eine Hindeutung auf die gewölbartigen Schatzkammern und Kerker der ältesten griechischen Bauart zu finden, um so weniger, da auch ohne jene Nebenbedeutung das Haus poetisch für das Gefäss stehen kann [4]) und da in dem *πίθος* keine Bestimmung der Gestalt des Gefässes liegt. — Das Gefäss voll Güter würde, wenn auch zu dem Zurückbleiben der Hoffnung, doch keines-

---

1) Babrius Fab. Aes. p. 122, 13 ed. Schn. und Macedonius Epigr. in Anthol. Palat. 10, 71 (Delect. Epigr. 7, 84. ed. Iacobs 7, 84.

2) Proklus, verführt durch diese Verbindung, erklärt: *ἐλπὶς τῶν κακῶν*, absurd.

3) *Σέλευκος γράφει πίθον* bei Proklus zu Hes. a. O. Heins. S. 35.

4) Eurip. Alcest. 160: *ἐκ δ' ἑλοῦσα κεδρίνων δόμων ἐσθῆτα.*

wegs zur Pandora passen, die nur Uebel bringen soll. Daher selbst Hesiod nichts weiss von einer Kiste voll verlorener Güter, obwohl dies seiner Ansicht einer goldenen mühelos gesegneten Urzeit, deren Darstellung in den Tagwerken unserem Mythus vorangeht und nachfolgt, gemäss wäre. Aber unser Mythus bildet mit dieser Dichtung von den Zeitaltern auch bei Hesiod kein Ganzes und ist von ihr ganz unabhängig. Eine dritte Form der Dichtung ist die, wo zwei Gefässe, voll Güter das eine, das andere voll Uebel, gleichzeitig stehen unter der Verwaltung des Zeus, bei Homer und dessen Nachahmern. Iliad. 24, 527:

Denn zwei Fässer ruhn am Boden im Hause Kronions,
Eines des Uebels voll, das er giebt, das andre des Guten.

Mit Unrecht schliesst Proklus daraus, dass Hesiod jünger sei als Homer, weil er ein Fass aus jenen zweien benutzt habe [5]). Uns scheint vielmehr die Vorstellung des einen Gefässes, das bestimmte Uebel, nämlich Krankheiten enthält, alterthümlicher, weit einfacher und sinnlicher, dagegen jene Darstellung in dem letzten Buche der Iliade schon allgemeiner und entwickelter. — Dass Pandora (wie man nach ähnlichen Fabeln glauben könnte) aus Neugier das Fass geöffnet und erschrocken es wieder zugeworfen habe, ist allerdings eine natürliche, lebendige Auffassung der Fabel; doch ist davon nichts bei Hesiod (dem doch die naive, fast komische Ausführung zuzutrauen wäre, wie jene von der Stiertheilung). — Pandora, zum Verderben gesendet von Zeus, entlässt absichtlich die eingekerkerten Plagen und sie wirft den Deckel wieder zu, weil sie glaubt, dass das Fass nun leer sei [6]). Dies jedoch sammt der weilenden Hoffnung, der am

5) Proklus zu Hes. Tagw. 94. (Heins. 34 a.) — Auch schon Plutarch scheint diese Ansicht zu haben Consol. ad Apollon. c. 7, wo er nach Anführung der homer. Stelle fortfährt: *ὁ δὲ μετὰ τοῦτον καὶ τῇ δόξῃ καὶ τῷ χρόνῳ ... καὶ οὗτος ἐν πίθῳ καθείρξας τὰ κακά.*

6) Hesiod a. O. 95: *ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρά* lässt sich nicht von einem blossen *Verursachen* der Leiden als Erfolg ihres Entschlusses, den Deckel zu öffnen, deuten. — Das *πρόσθεν γὰρ ἐπέμβαλε πῶμα* nahmen Andere intransitiv. Proklus a. O. (Heins. 35 a.) *ἔνιοι δ' ἀπ' αὐτοῦ* (lies *ἐπ' αὐτοῦ*) *τοῦ πώματος ἐκδέχονται· ὅτι δὲ ἑαυτοῦ συγκλεισθέν* u. s. w. Tzetzes zu Hes. a. O. (Heins. 36 b) deutet eine zweite Lesart *ἐπέλλαβε*, d. i. *ἐκράτησε* an, die doch wohl bloss aus einem Schreibfehler entstanden war.

Rande festgehaltenen, gehört vielleicht erst dem Hesiod. Aelter ist die kühne und schöne Personification der Krankheiten, die hervorbrechen und der Sprache beraubt von Zeus umherschweifen. Der einfache Mythus hat erst nur die Krankheiten und die Verkürzung des Lebens enthalten als eine äusserlich und willkürlich mit Pandora verbundene Folge. Dieser Theil der Fabel ist es, wodurch sie sich selbst in die Urzeit zurückversetzt, auch abgesehen von den Zusätzen Hesiods. Letzterem gehörte die grössere Ausdehnung des Unheils auf eine Myriade von Uebeln und der veränderte Gegensatz an, wonach das Urleben war

Jeglichem Uebel fern und fern mühloser Beschwerde [7])

mit Bezug auf die unserer Fabel bei Hesiod vorangehende und nachfolgende Sage von dem arbeitlosen Fruchtsegen des ersten Zeitalters, eine Sage, die doch auch bei Hesiod nicht durch die Form des Mythus selbst mit Prometheus oder Pandora verbunden ist.

§. 79. Die ursprüngliche Form der Pandorafabel, wie sie sich uns in dem Vorstehenden als wahrscheinlich ergeben hat, verbunden mit dem Grundsatze der *abbildlichen* Ansicht der alten Mythen gewährt uns nun eine sichere Grundlage für die Untersuchung des *Inhaltes* jener Fabel. Pandora ist Weib und nicht Sinnbild des Weibes; so könnte man sie eher nennen, wenn sie nur ein zauberisches Trugbild wäre, was sie, wie wir sahen, nicht ist, sondern sie ist das treu, obwohl dichterisch dargestellte Weib und zwar Urweib. Also auch dem Inhalte nach, nicht bloss der Form nach ist dieser Mythus ein Urmythus (obwohl er nichts weniger als dies ist der Zeit seiner Erdichtung nach). Die Schöpfung selbst aus Erde und Wasser ist nicht als eine dichterisch freie, geschweige als eine symbolische Darstellung irgend eines Begriffes anzusehen (worauf sie etwa spä-

---

7) *ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο* (Tagw. 91) in der vorhesiod. Urkunde hätte nur das Leiden der Krankheit bedeutet. Bei Hesiod ist es entweder Leiden überhaupt (da *νόσφιν ἄτερθε κακῶν* vorhergeht) oder richtiger Arbeit (vgl. daselbst 43: *ῥηϊδίως ∴. καὶ ἀεργὸν ἐόντα* und 117 *καρπὸν … ἄρουρα αὐτομάτη*). — In dem *ἄλλα δὲ μύρια λυγρά* macht *ἄλλα* nur den Gegensatz gegen die zurückgebliebene Hoffnung nach bekanntem Gräcismus. Also nicht darin, sondern in dem *μύρια* liegt die grössere Ausdehnung der Uebel.

ter gedeutet ward), sondern als der Abdruck des alten Glaubens von der aller Menschenzeugung vorangegangenen Menschenbildung aus den irdischen Grundstoffen durch die Hand eines Gottes. Mehr davon unten, wo ein pseudohesiodischer Mythus die ähnliche Knetung des Urmenschen dem Prometheus selbst zueignet. Neben dies mythische Urweib nun tritt in gleichzeitiger Dichtung Epimetheus auf als Personification der Unvorbedachtsamkeit des Mannes, der zuerst das Weib und mittelbar durch dieses ein Heer von Uebeln aufnahm; abermals der treue Ausdruck alter Ansicht der menschlichen Urverhältnisse. Der Warner Prometheus tritt hinzu als eine schon vorhandene aus den älteren Mythen auf diesen nur übergetragene Personification. Nach der Analogie jener Mythen, der vom Feuer und vom Stieropfer, sind beide Dämonen auch hier Vertreter der Menschen und Darsteller seiner Denkweise, nämlich Epimetheus derjenigen Denkweise, die der Mann dem Urweib gegenüber hatte und Prometheus derjenigen, welche er hätte haben sollen. Es ist also in der That hier wie in der hebräischen und anderen Ursagen, das Urpaar Inhalt und nicht etwa nur Form des Mythus, wie diejenigen annehmen, welche in dieser und ähnlichen Sagen nicht Abbilder der Urzeit, sondern Symbole der Menschheit für alle Zeiten erblicken. Und allerdings könnte man wie Origenes [1]) die mosaische Erzählung vom Sündenfall, so diesen Mythus in einem solchen Sinne allgemeiner und fortdauernder Wahrheit nehmen, man würde aber dann einen Gedanken hineintragen, der, obwohl vielleicht an sich wahrer, doch dem ursprünglichen Inhalte des Mythus nicht entspräche. Wenn es darauf ankam, entweder überhaupt die Uebel, mit denen der Mensch belastet ist, oder, da diese Aufgabe zu allgemein und philosophisch wäre, nur gewisse Uebel zu erklären (z. B. die Krankheiten in unserer Fabel), so war freilich das Richtigere und scheinbar auch das Natürlichere, des fortdauernden Uebels Ursachen auch in der fortdauernden Verschuldung und Naturnothwendigkeit zu suchen. Aber der sinnliche Mensch, der seine Philosophie in Mythen ausspricht, legt, um zugleich sich selbst von der Schuld loszusprechen, die Ursache des Uebels in die Urzeit zurück, nämlich so, dass es nicht

---

1) Vgl. Münter Sinnbilder und Kunstvorstellungen d. a. Christen. I S. 10.

von Anfang in der Natur und dem Verhältnisse des Menschen lag (denn eben diese Nothwendigkeit einer fortdauernden Ursache wäre unmythisch), sondern dass es nachher hinzutrat, wie hier die Lebensverkürzung durch Krankheiten. Denn diese ist es nur, die Frühzeitigkeit des Alters und des Todes durch Krankheit im Gegensatze des früheren Langlebens, was hier in der Pandorafabel gemeint ist, nicht aber der nun verhängte Tod statt der anfangs den Menschen beschiedenen Unsterblichkeit. Letzteres ist die kühnere, des höchsten Alterthums würdige Vorstellung anderer Urgeschichten, aber es ist nicht die unseres Mythus. Zwar die Worte in den Tagw. 91 (man lebte vorher)

„Schwerem Siechthum fern, das den Männern bringet das Alter;
Schnell ja im Leidensdruck welkt alternd der Sterblichen Leben"

dürfen nicht angeführt werden, weil diese Stelle mehr als verdächtig ist. Die richtigere Lesart ist die oben so wiedergegebene:

Schwerem Siechthum fern, das bringet die Loose des Todes.

Der zweite Vers ist matt und dem ersteren sogar widerstreitend, da er dem Drangsale (*κακότης*) überhaupt zuschreibt, was den Krankheiten beigelegt war. Dieser Vers ward nur hinzugefügt, um das vorhergehende *γῆρας*, das für *κῆρας* untergeschoben war, zu erklären und zu stützen von einem jüngeren Kritiker und Deuter. Seine Deutung der Stelle war richtig auch ohne jene Textänderung. Hätte der Mythus den Verlust der Unsterblichkeit bezeichnen sollen, so wären wohl die Loose des Todes, die Keren selbst, nicht die Krankheiten als still schweifende Unholdinnen aus dem Fasse hervorgegangen. Auch die Fabel von den Zeitaltern, die mit der von Prometheus und Pandora zwar nicht mythisch verbunden ist, aber doch von Hesiod daneben gestellt wird und aus altgriechischer zunächst auf unsern Mythus, sofern dieser nicht dagegen ist, anwendbarer Ansicht hervorgegangen sein muss, zeigt in dem ersten goldenen Weltalter nur eine lebenslängliche ungeschwächte Jugend voll Genusses und ein Entschlafen ohne Krankheit, im silbernen Weltalter aber nur ein kurzes Leben jenseit hundertjähriger Jugend. — Denn auch in unserer Fabel zeigt sich wie in allen ähnlichen der hier nur nicht deutlich ausgesprochene Gegensatz der zwei Zeiten [2]), der glücklichen goldenen, die frei war von

2) Buttmann über den Mythos von den ältesten Menschengeschlech-

dem Uebel wenigstens, das der Mythus hervorhebt, und der späteren Zeit, die von dem Uebel und dessen Schuld beladen war. — Aus derselben Neigung des Menschen die Ursache des Uebels in etwas Anderem lieber als in sich, und in dem Zufälligen und Entfernteren lieber als in dem Wesentlichen nnd Nächsten zu suchen, entsprang wie die Versetznng in die Urzeit, so die Hinzunahme des Weibes und ihrer Kiste. Es ist die Selbstentschuldigungssucht zugleich mit seinem Stolze, der ihn nicht nur zu dem Erstgebornen der Schöpfung machte, sondern ihn, den Mann, auch als den an sich selbst Klugen und Glücklichen darstellte, entweder ausdrücklich in anderen Ursagen, oder dunkel und mittelbar wie in unserem Mythns, wo doch auch, wenn Pandora das Urweib ist, der doppelte Vorzug des Mannes, der der Erstgeburt und des langen von Siechthum und Alter unberührten Lebens ausgedrückt ist. Das Weib muss die Schuld tragen und der Mann nur insofern, als er sie, die Hinzutretende, aufnahm. Es liegt darin kein anderer Sinn als eben der buchstäblich darin ausgedrückte. Der griechische Mythus stimmt mit dem orientalischen hier insofern überein, als die Griechen in Bezug auf die Schätzung und Behandlung der Weiber halbe Orientalen waren, weniger zwar und mit Unterschied der Stämme und Zeiten in der Wirklichkeit des Lebens, mehr aber und allgemeiner in der Welt der erzählenden und moralisirenden Dichter, wohin solche Mythen wie der unsrige gehören. Da Homer und Hesiod schon voll Anklagen gegen die Weiber sind (deren Anwendung auf unseren Mythus sich auch in der Folge auf verschiedene Art zeigen wird [3])), so ist es doch nicht Hesiod, der diese Ansicht zuerst in unseren Mythus hineinlegte, sondern dieselbe spricht sich in dem vorhesiodischen, wesentlichen Theile desselben aus und wurde von dem Weiberfeind Hesiod nur um so lieber ergriffen und von dieser Seite ausgebildet. Abweichend von der orientalischen Vorstellung mehrer Ursagen ist die griechische dadurch, dass sie nicht die Einheit des Weibes und Mannes durch den Ursprung aus seiner Rippe (wie bei Moses) oder irgendwie aus ihm hervorhob, wahrscheinlich zur Empfehlung des Weibes, gleichsam

tern (Abhh. der Berl. Ak. 1814—15. hist. philos. Kl. S. 145 und Mythologus II, 15.) Das zweite Zeitalter geht ihm nach zwei Richtungen als ein silbernes und ein ehernes aus einander.

3) Bei Menander, Lucian, Proklus.

um die Zurücksetzung des letzteren in der Sage wieder gut zu machen: eine Empfehlung, deren es allerdings bei den Griechen nicht so sehr bedurfte, als im Orient. Die Einheit der zwei Geschlechter mit Gleichstellung beider hat erst der philosophische Mythus (bei Plato [4])) durch den Ursprung aus einem hermaphroditischen sich theilenden Urwesen dargestellt, eine Dichtung, deren Inhalt ebensoweit als ihre Form abweicht von der unsrigen. — Wenn dagegen die Pandorafabel darin mit orientalischen Vorstellungen übereinstimmt, dass sie mit dem Weibe die Uebel in die Welt kommen lässt [5]), so sind es doch in der vorhesiodischen Form unseres Mythus nicht die Uebel überhaupt, wie wir gesehen haben, sondern Krankheiten und früherer Tod. So bestimmt und beschränkt ist also auch die Bedeutung des Mythus, da nach unserem Grundsatze das Besondere der Form nicht etwa ein Symbol oder ein Beispiel des allgemeineren Inhaltes, sondern ein Abbild des besonderen ist. Dass Krankheit und Lebensverkürzung den Menschen durch das Weib gekommen sei, ist freilich weder ein wahrer, noch ein auf scheinbarem Naturzusammenhang beruhender Gedanke. Darauf aber kommt es für den Mythus nicht an. Es kann das Unwahre entweder als freie Dichtung, die auch in dem bedeutsamen Mythus, zumal in einzelnen Theilen desselben stattfindet, oder als Aberglaube Grund und Inhalt des Mythus sein. Es ist aber jene Vorstellung nicht nur als Dichtung, sondern auch als ein wirklich mehreren Völkern gemeinsamer mythisch ausgedrückter Glaube sehr erklärlich aus den einfachen vor Augen liegenden Gründen, dass das Weib zunächst sich darbot, auf welches der Mann die Schuld der Uebel wälzen konnte und dass die grössten körperlichen Uebel, Krankheit, Alter und Tod für den sinnlichen Menschen vor allen anderen hervortraten. Also, was an sich betrachtet als unzusammenhängende und daher zweifelhafte Erklärung scheinen konnte, zeigt sich von dem Standpunkte des Urhebers des Mythus betrachtet als der ganze natürliche Inhalt und Sinn desselben.

§. 80. Hiermit sichern wir die Pandorafabel zugleich vor den künstlicheren Deutungen ihres ursprünglichen Inhaltes, welche hier nur überhaupt abzuwehren und erst in der Folge, sofern

4) Plato Gastmahl 191 a. Steph.
5) Auch im Koran Sura 2, 30 flgg. 7, 11 flgg.

sie der Geschichte des Prometheusmythus angehören, einzeln, jede zu ihrer Zeit zu erwähnen sind. Die Allgemeinheit der Begriffe, die man hier fand, wird zum Theil schon dadurch widerlegt, dass nicht die Menschheit in ihren immerwährenden Verhältnissen, sondern dass nur die Urzeit Gegenstand sowie Form des Mythus ist, wie wir schon bemerkt haben. Wenn man richtig Pandora als Weib erkannte, so durfte man doch nicht durch die hesiodische Behandlung des Mythus sich verführen lassen, die geistigen oder gar die sittlichen Eigenschaften des Weibes als den ursprünglichen Gegenstand der mythischen Darstellung anzusehen. Das oben erwähnte alte Vorurtheil gegen die Weiber konnte Anlass und mitwirkender Grund zur Bildung des Mythus sein, ohne doch von Anfang in diesem selbst dargestellt zu werden. Es ist weder die Verführbarkeit des Weibes (wodurch nur Epimetheus gleichsam verdoppelt würde), noch ist es des Weibes Verführungskunst oder Beides zugleich (wie in der mosaischen Eva), sondern es ist ursprünglich ohne Zweifel in der Bedeutung wie in der Form der Pandora nur ihr körperlicher Reiz, der dargestellt wurde, da sie selbst hier nur das Object der Warnung und der diese verschmähenden Neigung und Aufnahme ist, also nur was die Frucht ist in der hebräischen Ursage. Wenn letztere das Weib geistiger zeigt, so ist dagegen die griechische Fabel von dieser Seite roher und einfacher, nämlich in ihrem alten wesentlichen Theile. Denn die sittlichen und künstlerischen Ausstattungen haben hier nichts zu schaffen mit der Handlung des Mythus und sind, wie schon bemerkt, unstreitig hesiodischen Zusatzes. Noch verwerflicher sind die moralisirenden Deutungen, die sich nicht einmal an das von Hesiod Gegebene anschliessen, sondern Willkürliches hineintragen. Dahin würde die Deutung auf den Verlust der Unschuld und folglich der Kraft der Unsterblichkeit als verwirkt durch die Sündigkeit des Beischlafs gehören, die philonische und manichäische Ansicht der mosaischen Erzählung entsprungen aus angeblich orphischen, aber ganz ungriechischen, vielmehr buddaistisch gnostischen Grundsätzen der Uebersinnlichkeit zur Empfehlung des ehelosen Standes [1]). Ebenso will-

1) Auch die bramanische Sage enthält diese, wenn der Bramane erst weiblos dasteht, die Urahnen der anderen Kasten aber je Mann und Weib aus den rechten und linken Gliedern Birmas geschaffen werden. S. Polier b. Creuzer Symb. I, 600.

kürlich ist jede allgemeinere Deutung, die das Weib nur als mythische Form in Pandora erkennt, nicht als einen Theil des Inhaltes, so dass sie entweder Symbol aller Objecte der Sinne, aller Genüsse wäre, wie die verbotenen Früchte, Getränke oder Jagdthiere ähnlicher Urmythen [2]), oder Personification der Sinnlichkeit selbst und der sinnlichen vernunftlosen Seele, insbesondre aber des Luxus und der Erfindung verderblicher Künste: Missdeutungen auf eine jüngere, künstlichere Darstellungsweise späterer, allgemeiner Begriffe, die weder begründet sind in dem Namen und der Ausstattung der Pandora, welche nur die Täuschung des Epimetheus motiviren soll, noch in den Krankheiten, welche in dem Mythus nicht als natürliche Folgen des Lasters erscheinen, noch endlich in dem Feuergeber und Künstler Prometheus, der als solcher ursprünglich gar nicht mit der Pandorafabel zusammenhängt, auch bei Hesiod nur locker und äusserlich mit ihr verbunden wird und selbst nur Feuermythus, nicht Kunstmythus [3]) ist. Am weitesten von der Wahrheit müssen die sogar über das Irdische hinausschweifenden, metaphysischen Deutungen sich verirren und der Missbrauch der Vergleichungen mit ungriechischen oder jüngeren Mythen und Allegorien solchen höheren Inhaltes, wie die der Menschenentstehung aus der Begattung des ohne Zeugung geschaffenen Urweibes und eines Dämonen (eine Würde, die doch im Epimetheus nicht als wesentlich hervortritt) oder sogar die Beziehung auf das erste Herabsinken der Seelen in das irdische Leben wegen eines mystischen Urabfalles von Gott; dann müssen auch das geheimnissvolle Fass und die Hoffnung in das Uebersinnliche gesteigert werden: Deutlerspiele, vor denen wir hier nur warnen, um zugleich dadurch zu beweisen, wie wichtig es ist, festzuhalten an dem Grundsatze der Anerkennung eines in der mythischen Form einfach und treu abgebildeten Inhaltes.

Fesselung und Qual des Prometheus.

§. 81. Hesiod singt (Theog. 521):

Unauflöslich nun band er den ränkerfüllten Prometheus
Tief in der Säule Mitt' einschlagend die drückende Fessel.

---

2) Rhode Zends. S. 390. Baur Symb. u. Myth. 2, 379.

3) Von dem Feuergebrauch lässt alle Cultur und Kunst erst eine spätere Deutung ausgehen. S. Lucret. 5, 1013 u. 1105.

Ihm auch sendete Zeus den fittigbreitenden Adler,
Der die Leber ihm frass, die unsterbliche; aber es wuchs ihm
Nachts, was des Tags gezehrt der fittigbreitende Vogel.

Prometheus ist an eine Säule gefesselt nach der gemeinen Sitte mit Gefangenen zu verfahren, die man entweder nur einstweilen festhalten will, wie in der Odyssee den an der Säule festgeschnürten, emporgezogenen Melanthios [1]), oder die man zur Vollstreckung anderer Strafe oder Qual wie hier angebunden hat [2]). Die dunkeln Worte [3]) geben übrigens kein sicheres Bild. Der Ausdruck „die mittelste Säule" verglichen mit der angeführten homerischen Stelle könnte uns an die dritte im Hause nach der alten Bauart befindliche Hauptstütze des Daches denken lassen. Doch dann würde der Dichter sagen, in welches Hauses oder überhaupt in welches Raumes Mitte diese Säule des Prometheus stand. Die Erklärungen, dass entweder der Pfahl mitten umschlungen werde von den Fesseln und rückwerts angeschlossenen Gliedern des Gefesselten oder dass dieser in der Höhe der Säule angeheftet sei, sind ebensowenig den Worten gemäss als die Vorstellung eines durch des Prometheus Mitte selbst hindurchgetriebenen Pfahles. Natürlicher und wortgemässer ist die Einkeilung oder Festnagelung der ehernen gliederumringenden Fessel in die Mitte der Säule. — Es ist der Ort ganz unbestimmt: eine grosse Säule mit dem gefesselten Dämon in einer menschenleeren Gegend, wie des Adlers ungestörtes Walten zeigt. Ist es eine der Säulen im Palaste des Zeus? oder eine jener am Westrande der Erde den Himmel tragenden Säulen, die Atlas hält bei Homer in jenen Gegenden, wo auch die anderen Titanen Kronos und Iapetos gefangen sind [4])? Nichts dieser Art ist von dem Dichter bestimmt. Noch weniger dürfen wir die Säule auf etwas ganz Anderes deuten, auf den Fels, das Gebirge. Erst bei Aeschylus im Prometheus Lyomenos werden

1) Odyss. 22, 190: *(Μελανθίου) πόδας χεῖράς τε δέον .. ἀποστρέψαντε διαμπερές .. σειρὴν δ' ἐξ αὐτοῦ πειρήναντε κίον' ἀν' ὑψηλὴν ἔρυσαν.*

2) Plaut. Bacch. 4, 7, 25: abducite hunc intus atque adstringite ad *columnam* fortiter.

3) Theog. a. O. *μέσον διὰ κίον' ἐλάσσας.*

4) Wo unfern dem Atlas (Hes. Theog. 746 flgg.) auch die himmelanragenden Säulen (das. 780) des Pallastes der Styx u. A. sind. — Auch Pherekydes nach einem älteren Vorgänger setzt Prometheus Fesselort gen Nordwest, wie es scheint.

wir den Kaukasus als Ort der Anschmiedung finden. — Diese Fesselung nun ist, um sie nicht zu missdeuten, sogleich in Verbindung mit der Qual zu betrachten, um deren willen **Prometheus** nur festgebunden erscheint. Der Adler ist es als Diener des Zeus ohne einen ins Ungewöhnliche und Ungeheure verfabelnden Beisatz, der die allmälig wiederwachsende Leber nagt, eine Vorstellung, die nur in der Strafe des Tityos ein Gegenstück findet, der im Hades am Boden liegt neun Joch Landes deckend zwischen zwei seine Leber nagenden Geiern[5]). — Wie diese bis auf die Stellung der Vögel genaue Schilderung, so könnte in unserem Mythus der fittigbreitende Adler und die ganze Darstellung einem Bildwerke nachgeahmt scheinen, ebenso wie der kurz vorher von Hesiod vor Augen gestellte mit dem Haupte und unermüdeten Armen den Himmel tragende Atlas. Das Wahre ist, dass Homer und Hesiod und überhaupt der dichtende Hellene von Anfang an so graphisch war, d. i. nicht nur so anschaulich, sondern auch so künstlerisch ansprechend, dass die entsprechenden Bildwerke vielmehr aus jenen hervorgingen, als jene selbst erzeugten: was schon wegen des Ganges der Bildnerei, welche der Poesie in einem Abstande mehrerer Jahrhunderte nachtrat, nothwendig ist. — Nächst Tityos lassen sich die angefesselten einem Ungeheuer zum Frasse bestimmten mythischen Personen, wie die später auch mit Prometheus verbundene Hesione und die Andromeda vergleichen, zumal sofern sie wie er gerettet werden durch Erlegung des sie bedrohenden Thieres. Die Vergleichung anderer Fesseln und Plagen von Göttern und Heroen würde wegen ihrer Verschiedenartigkeit hier nur störend sein.

§. 82. Halten wir also an dem Bilde des Prometheus, wie es gegeben ist, so erklärt sich dieses selbst als der natürliche Ausdruck seines Inhaltes und Zweckes. Zwar ist der Deuter auf dem Standpunkte einer feinsinnlichen Kunst und einer übersinnlichen Weisheit sehr geneigt, eben in den sonderbareren und kühneren, ja gewaltsamen und grobsinnlichen Mythen (wohin die unsrige und z. B. die von Kronos [1]) gehören) eine sinnbildliche Bedeutsamkeit zu finden. Aber sicherer wird man darin, zumal bei so alten vorhesiodischen Mythen, das *Abbild*

---

5) Odyss. 11, 574 flgg.

1) S. Pausanias, der darin zuerst das Symbolische erkannte.

roher Handlungen und Sitten und den starken treuen Ausdruck ebenso roher Vorstellungen und Gefühle erkennen in dem, was sonst leicht Willkür einer ungezügelten Phantasie oder Künstelei einer stellvertretenden Bezeichnung scheinen könnte. — Zeus will *Rache* üben an Prometheus. Wofür sagt freilich die gegebene Schilderung nicht selbst, sondern Hesiod fügt erst hintennach den Grund hinzu:

Weil er des mächtigen Zeus Rathschlüsse versuchet im Wettstreit;

und auch dies bestimmt er erst durch das Folgende, wo zunächst die Stiertheilung erzählt wird, danach die Feuerentwendung, endlich die Pandorafabel. Doch erstlich ist dies nur hesiodische Verbindung, wonach die Feuerentziehung und die Pandora Uebel sind, wodurch Zeus vielmehr an den Menschen als an Prometheus sich rächt. Dann lässt selbst Hesiod dunkel, ob Prometheus für die Thaten gegen Zeus, die diese drei Mythen enthalten, büssen soll, oder nur für die erste. Wenn wir mit Recht oben die *Feuerentwendung* als die wahrscheinlich älteste dieser Mythen bezeichnet haben, so dürfen wir vermuthen, dass dieser und nur dieser die Rache des Zeus folgte in der ursprünglichen Dichtung, die unstreitig einfacher war. Die Entbehrung des Feuers und Pandora werden erst durch die hesiodische Verbindung zu Strafen, aber die Verhängung der Fessel und Qual durch Zeus ist schon an sich eine Handlung des Zorns und der Rache. — Wir sagen Rache und *nicht Strafe*, weil wir durch letztere den Begriff der Schuld und der Strafgerechtigkeit in unseren Mythus hineintragen würden. Dies ist aber nicht nothwendig die Ansicht, die einem solchen Streite des Gottes mit dem Menschen, geschweige des höheren Gottes mit dem niederen von Anfange zu Grunde liegen musste. In einer Zeit, wo zumal bei den Griechen die Götter, selbst Zeus, nicht in unermesslichem Abstande über den Menschen standen und wo dagegen der Muth die erste der Tugenden und jede nützliche Erfindung eine bewunderte Gabe der mit den Göttern wetteifernden höheren Menschen war, erschien es wohl vielmehr als Verdienst denn als Frevel, den Göttern entgegen zu treten und was Vorrecht jener gewesen wäre, den Menschen zu erringen. Dieses menschliche Bestreben und Vermögen ist, wie wir oben bei der Feuerentwendung sahen, allerdings in Prometheus ausgedrückt und auch in der Opfertheilung ist Aehnliches enthalten. Wenn

Hesiod in der Theogonie a. O. sagt, dass die Bande und Qual ihm auferlegt wurden, weil er mit List stritt gegen Kronion [2]) und wenn der Dichter hier und in den Tagwerken aus unserer Mythe die Lehre zieht (Theog. 612 Tagw. 105):

So ist nimmer vergönnt dem Rathe des Zeus zu entrinnen,

so spricht sich selbst darin die Warnung vor dem titanischen Streben mehr als Klugheitslehre aus, denn als Rüge des Frevels und dsr Sünde. Aber allerdings herrscht bei Hesiod im Ganzen schon die sittliche Ansicht der Pflicht der Mässigung und der Ehrfurcht vor den Göttern. Wir werden daher von jenem titanischen Streben unten mehr zu sprechen Veranlassung haben. Das Sittliche als Gegenstand mythischer Darstellung ist, wie wir schon öfter bemerkt haben, das Spätere. Hier büsst der kluge Prometheus doch zuletzt nur die Thorheit seiner Erhebung gegen die Mächtigen.

§. 83. Sowie der Grund solches Verfahrens in der Eifersucht und Rachgier des Gottes liegt, so wird die Wahl des Mittels durch *Willkür* bestimmt und auch dieses ist nicht bloss mythische Form, sondern beruht auf der alten Ansicht des Verhältnisses der strafenden oder sich rächenden Götter. Es konnte also unser Mythus nur die *Schwere* des auferlegten Leidens ausdrücken nach dem Vorgange einer grausamen Sitte und vielleicht älterer ähnlicher Mythen, keineswegs aber eine besondere Bedeutsamkeit gerechter Abmessung oder sinnbildlicher Beziehung. Man könnte nämlich in der *Fesselung* den Gegensatz der die Schranke überschreitenden Freiheit finden, also das alte rhadamanthische Gesetz der Wiedervergeltung oder Talio, welches in der Gleichartigkeit der Schuld und der Strafe besteht. Aber zu Erklärung der Fessel bedarf es solcher Deutelei nicht, da sie das gemeinsame natürliche Loos besiegter gefährlicher oder verhasster Gegner ist, zumal wo die Fessel nicht sowohl für sich als zu anderen Zwecken wirken soll, wie hier für den grausamen Dienst des Adlers. Weit unzulässiger noch und kaum der vorläufigen Erwähnung werth sind die Verirrungen später Deutler auf ganz fremdartige physische und metaphysische Auslegungen der Prometheusbande. Dahin gehört auch

2) ἐρίζετο βουλὰς ... Κρονίωνι — als ποικιλόβουλος, wie er kurz vorher genannt wurde.

die Vergleichung der vielen verschiedenartigen Götterfesselungen. — Ebenso finden sich die einfachen nahe liegenden Gründe der Lebernagung durch den Adler in den Umständen, dass ein schmerzvolles Leiden und zwar durch Zeus verhängt darzustellen war. Die *Leber* ist hier der *Sitz der Empfindung*, wie sie es auch anderwerts ist in der Sprache der Griechen und anderer Völker. Zwar ist sie auch Sitz des Lebens und Sitz der Begierden, ja überhaupt der Seele und des Geistes, und es fliessen diese Begriffe oft untrennbar zusammen in der Vorstellung des Volkes und höheren Alterthums und in den sprichwörtlichen Aeusserungen, wie in jenem Ausbruch der Rachsucht bei Homer, wo Hekabe wünscht: „Könnt' ich mitten heraus ihm fressen die Leber“, nämlich dem Achilles, „denn das Herz ist von Eisen [1])“, in welcher Stelle der barbarische thierische Ausdruck des Hasses von Plutarch gerügt wird [2]). Es ist aber dabei ebenso, wie in den Drohungen des Gehirnverspritzens und Herzausreissens mehr auf den gewaltsamen Tod des Gegners als auf dessen Schmerz abgesehen. Die zerfleischte Leber des Prometheus aber auf diesen Theil als Sitz des Lebens zu deuten wäre ungereimt. Hier ist ja nicht die Rede von einem tödtlichen Geschosse, das „mitten die Leber trifft“ (wie Batrachom. 202 und 234), sondern von absichtlich verlängerter Qual. Daher ist die Leber hier auch nicht der Sitz der Begierden, was sie allerdings oft und nicht bloss bei den Griechen ist. Denn es war natürlich, die Gemüthsregungen überhaupt und besonders die Leidenschaften dahin zu setzen, wo der Mensch sie körperlich empfindet, zumal bei der Neigung, sich selbst dadurch gleichsam zu entsündigen, dass man die Schuld der Uebel und Fehler auf den Körper und dessen Theile (wie sonst auch auf äussere und zufällige Dinge) gern übertrug, neuerlich auf Gehirnnerven und Schädelbiegungen, von jeher und allgemein auf Leber und Herz und die Nachbartheile. Hierauf unsern Mythus zu deuten könnte man durch die abermalige Vermuthung einer angedeuteten Vergeltung des Gleichen mit Gleichem verführt werden. Der Schuldige büsst nach altem Gesetze, worin die Natur selbst den Völkern vorangegangen ist, mit

---

1) Iliad. 24, 212: *τοῦ ἐγὼ μέσον ἧπαρ ἔχοιμι ἐσθέμεναι προσφῦσα.* — Ebendas. *σιδήρειόν τε οἱ ἦτορ.*

2) Plut. *π. δεισιδαιμονίας* c. 10. (I, 397 Ster.)

dem Theile des Körpers und überhaupt mit demjenigen, womit oder woran er sündigte. So deutete Heraklides der Allegoriker [3]) des Tityos Strafe, der für seinen Angriff auf Leto ebenfalls mit der Leber büsste, darum weil er mit ihr, dem Gefässe und Symbole der Liebe [4]) und der sinnlichen Begier gesündigt. Wenn die Deutung richtig wäre, müssten wir sie auch auf Prometheus übertragen. Denn nicht nur die Form ist, abgesehen von Ort und Stellung sowie von den Geiern und Schlangen [5]), in beiden Mythen so ähnlich, dass wir die des Promethens in dieser Hinsicht der roheren des Tityos nachgebildet glanben, sondern anch die titanische Anmassung, das frevelhafte Streben nach dem Göttlichen, Verbotenen scheint gemeinsam beiden. Wir sind weit entfernt, die Vergleichung weiter zu treiben bis in das Zufällige, dass später auch dem Prometheus der brünstige Angriff auf eine Göttin (nämlich Athene) zugeschrieben wird (was vielmehr von Hephästos als von Tityos auf jenen übergetragen ist) und dass Tityos die Leto in Panopeus antastet [6]), wohin zwei Spuren alter Ueberlieferung auch den Prometheus setzen [7]). Wenn wir aber im Wesentlichen die Aehnlichkeit, ja den möglichen Einfluss des Tityosmythus anerkennen, so unterschreiben wir doch weder für ihn noch für Prometheus jene künstliche Ansicht einer die eigne Schuld abbüssenden Leber. Einfacher ist und nicht minder dem alten Gebrauche gemäss die Bezeichnung des Schmerzes, nicht des geistigen, wie der Reue oder der Sorge und des Kummers [8]), sondern des

---

3) Heraklides Alleg. 64 Schow (Opusc. Myth. ed. Gale p. 434): *Ὅμηρος ἐν ἥπατι κολάζει τὸν δι᾽ ἧπαρ ἀσεβήσαντα.*

4) Bei Anakreon 3, 25 u. Theokrit 11, 16 trifft der Liebespfeil die Leber. Horaz Od. I, 25, 15: amor et libido saeviet circa iecur ulcerosum. — Bei Plautus Curculio 2, 1, 24 ist morbus hepatarius die „durstige Leber." — Ueberdies und „von der Leber weg reden" vergl. J. G. Radlof Teutschkundliche Forschungen. Berl. 1826. II, 159.

5) Schol. Pind Olymp. 1, 97: *Τιτυοῦ, ὡς κατὰ θεῶν μανέντος ὄφεις τὰ σπλάγχνα .. κατεσθίουσι ἀνακαινιζόμενα ἀεὶ κατὰ τὸ Προμηθέως ἧπαρ.*

6) Odyss. 11, 58.

7) Hier die Capelle mit der Bildsäule d. Prometheus (od. Asklepios) und die thonigen fleischduftenden Reste des Urstoffs der Menschenbildung, Pausanias 10, 4, 3.

8) So *αἰαῖ πρὸς ἧπαρ τόδε* Eurip. Hippolyt 1070 u. das. Valckenaer. — Auch bei orientalischen Völkern, z. B. den Persern, ist die Leber Sitz der Empfindung und überhaupt des Gemüths. S. The adventures of Hatim Jai, a. d. Pers. von Duncan Forbes. Lond. 1830. S. 38. . . .

schweren Körperschmerzes. Ebenso gut hätte der Adler die Eingeweide durchwühlen können, wie anderwerts auch von Prometheus gesagt wird. Aber die alte Dichtung zeigt lieber ein bestimmteres Bild. Ebenso gut konnte das Herz oder das Netz dafür gesetzt sein. Erst später finden wir die Seelenvermögen mit genauerer Unterscheidung zwischen Kopf, Herz und Leber vertheilt von den Philosophen und Physikern, was auch auf die spätere Dichterdarstellung unseres Mythus einwirkt. Für die Leber entschied hei Entstehung desselben noch kein besonderer Grund, hergenommen etwa von der nachhesiodischen prophetischen Leberschau oder von einer modernen Hypothese der grossen Rolle, die die Leber für das Nervensystem spielt [9]). Bei dem Mangel der Anatomie war es doch schon vor Einführung der Hepatoskopie die Zerlegung der Opferthiere und die oben von uns erwähnte abgesonderte Weihung oder Verzehrung der inneren edleren Theile, welche unter Anderem die Leber hervortreten liess, zumal wegen ihrer auffallenden spiegelnden Erscheinung, auf die auch Plato ihre psychische Bedeutsamkeit gründet [10]).

Der Adler hat seinen Grund und seine Bedeutung nur darin, dass er Diener des Zeus ist. — Das Wiederwachsen der Leber hat bei Prometheus wie bei Tityos offenbar nur den Zweck der Qualverlängerung, wovon ja nicht nur die Mythe, sondern auch die Geschichte und die gegenwärtige Zeit Beispiele giebt in grausamem Wechsel der Marter und der Heilung; denn die Beziehung auf die Fortdauer und Wiedererzeugung der Leidenschaft ist schon im Vorigen widerlegt [11]). — Endlich die Zeitbestimmung der Leberzehrung am Tage und der Wiedererzeugung bei Nacht ist offenbar hergenommen von der nächtlichen Ruhe, die den Thieren, die wie der Adler nicht Thiere der Nacht sind, sowie den Menschen, und den Vollstreckern wie den Duldern der Strafen mehrentheils vergönnt ist. — Hiermit fallen von selbst weg alle willkürlichen und künstlichen Deutungen des Adlers und des doppelten Wechsels, des Wachsthums und

9) Sogar die Hindu wissen von dieser Sympathy between the brain and the hepatic system! nach Dr. Govan, s. Edinb. Journ. of science by Brewster. 1825. I p. 34.

10) Plato Timaeus 71 C flgg.

11) So Servius zu Virgil Aen. 6, 596 von Tityos: libido semper recandescens.

der Zeit, geistige und körperliche, sogar kosmische und metaphysische Deutungen, welche in der Folge nur als zur Geschichte der Behandlung unseres Mythus gehörig jede zu ihrer Zeit erwähnt werden sollen.

Lösung des Prometheus.

§. 84. Der Mythus endet so nach Hesiod (Theog. a. O.):

Welchen (Adler) der tapfere Sohn Alkmene's, der lieblichen Jungfrau,
Herakles erlegt' und das Weh, das bittere, wandte
Von des Iapetos Sohn und ihn erlöste von Unmuth
Nicht entgegen dem Willen des Zeus, des olympischen Herrschers,
Dass des Herakles Ruhm, des Thebäentsprossenen, höher
Stiege noch als vorher auf der allernährenden Erde.
Solches bedenkend gab er dem Sohne, dem hohen, die Ehre.

Zur Bestimmung des Bildes bedurfte es nicht erst des ausdrücklichen Zusatzes, dass Herakles den Vogel mit einem Pfeile erlegt und dass er selbst dem Prometheus die Bande abgenommen. Beides verstand sich von selbst; Jenes darum, weil er überhaupt in der älteren Vorstellung vorzüglich der gewaltige Schütze ist, als welcher ja auch „einem stäts Zielenden gleich" sein Schatten dem Odysseus erscheint. Erst Peisandros hat dem Herakles die Keule statt des Bogens in die Hand gegeben. Also es ist unstreitig, wenn auch nicht der ausdrücklichen Bestimmung, doch der Vorstellung des Hesiod und der vorhesiodischen Mythiker gemäss, dass auch in allen jüngeren Darstellungen der dichtenden und der bildenden Kunst der Bogenschütz Herakles es ist, der den Prometheus befreit. Eine Andeutung der Abnahme der Bande durch denselben liegt vielleicht in dem hesiodischen Ausdrucke, dass er ihn „gelöset vom Unmuth." Für dieses Wort konnten wir auch „Leiden" setzen, sowie wir „das Weh, das bittere" für „die Krankheit" gesetzt haben und vorher die „unauflöslichen Bande" für die von Anderen vorgezogene Erklärung. Solche Ausdrücke dürfen nicht zu Verkennung und Missdeutung des Mythus verführen, dessen ursprüngliche Form und Bedeutung vielmehr durch das Ganze der Erzählung gegeben wird, womit ja auch jene Worte vereinbar sind. Von solchen einzelnen und zufälligen Theilen der Darstellung sprechen wir noch unten an dem Orte, wohin sie gehören, bei der

Frage nach dem, was dem Hesiod angehört in unserem Mythus. — Dass Zeus selbst oder ein anderer Gott die Bande gelöset, wie spätere Dichter suppliren, ist der ältesten Ueberlieferung offenbar entgegen. Herakles ist der Befreier, wie er es für Hesione, ja für ganze Stämme und Landschaften ist und wie Perseus für Andromeda durch Erlegung des quälenden oder bedrohenden Unthiers. Diese That als die grössere und wesentliche umfasst und verdeckt den Dienst der Lösung.

§. 85. Was ist nun aber der Ursprung dieser Entfesselung des Prometheus durch Herakles? Dass sie ein ganz inhaltleeres rein dichterisches Spiel sei, ist bei der Bedeutsamkeit der Hauptperson und der bisher betrachteten Mythen voraus unwahrscheinlich. Doch sind die *zwei Fragen* zu trennen: Warum wird Prometheus *befreit?* und: Warum ist *Herakles* der Befreier? Nur die erstere Frage bezieht sich auf Prometheus selbst. Dass er *befreit* werde, ist das Wesentliche in diesem Theile der hesiodischen Prometheia, wenn wir von allem Anderen als vielleicht nur Zufälligem, Bedeutungslosen absehen. Also, wie überall das Wesentliche aller bedeutsamen Mythen, wird auch hier diese Entfesselung des Prometheus der natürliche Ausdruck eines entsprechenden Urtheils oder Gefühls sein. Unstreitig ging diese Wendung des Mythus aus der Anerkennung der *Würdigkeit* des Prometheus hervor, erlöst zu werden von solcher Bande Qual, welche ihm wegen seiner dem Zeus missfälligen, übrigens aber klugen, kühnen und verdienstvollen Thaten auferlegt sind. Dieser Grund machte sich nicht nur bei solcher mythischen Ansicht des Prometheus geltend, sondern auch der von uns nachgewiesene begriffliche Inhalt des Prometheus und seiner Thaten, nämlich die in gewissen Erfindungen und Anstalten wohlthätig wirkende Klugheit des Menschen, welche in dem Mythus erkannt wurde, wirkte mit zu jenem Erfolge. Es sollte jenes Verdienst nicht durch ein endloses Leiden vergolten werden. Nun konnte die thatkräftige Klugheit entweder sich selbst befreien von den Uebeln, in die sie verstrickt war (aber dies liegt nicht in der Form, also ist es auch nicht der Gedanke des alten Mythus, so wahr und gehaltreich dieser Gedanke auch wäre), oder es sollte die Befreiung von aussen durch eine andere Macht geschehen. So geschieht sie hier und zwar nicht trotz dem Gotte (die rohere Vorstellung ist nicht immer wirklich die ältere), sondern nach dessen Willen. Hierbei ist aber

keineswegs an Straferlassung, geschweige an Versöhnung zu denken, da die ursprüngliche Bedeutung des Mythus nicht sittlicher Natur ist. Es ist vielmehr nur Besänftigung des Zornes und Verzicht auf Verfolgung der Rache. Doch liegt auch bei dieser niederen Ansicht von der Ursache des auferlegten Leidens in der Aufhebung desselben allerdings etwas *Sittliches*, wenn anders der oben angedeutete Grund dieser Verzeihung, der uns in der Würdigkeit des Prometheus zu liegen schien, richtig ist. Schon dieses kann die Vermuthung erregen, dass die Befreiung des Prometheus [1]) wenn auch vorhesiodisch, da Hesiod sie nur kurz wie eine schon bekannte ältere Sage andeutet, doch ein vergleichungsweis neuer Zusatz ist. Dies führt uns auf die zweite Frage:

§. 86. Warum ist Herakles der Befreier des Prometheus? Liegt auch darin ein Gedanke, ein Verhältniss von Begriffen, sei es psychologischen oder technischen oder welches Inhaltes? Wollte man hier über das Gegebene hinausgehen und dem Herakles, der keineswegs so deutlich wie Prometheus einen begrifflichen Inhalt ausspricht, diesen dennoch unterlegen, so würde man in den Fehler willkürlicher Deutung fallen. Dies wäre selbst dann der Fall, wenn man sich an das Wesen des Prometheus und an die Eigenschaft des Herakles halten und den auch in dem späteren Mythenkreise des Prometheus hervortretenden Bund des berathenden Prometheus und des helfenden Herakles schon hier sehen wollte, einen allerdings diesen Mythen recht angemessenen, an sich sehr natürlichen und echt hellenischen Bund der Vorbedachtsamkeit und der Thatkraft. Letztere erschiene dann als Retterin, wenn erstere wegen menschlicher Beschränktheit sich in Uebel verstrickt hätte! Nein. Weder einer künstlichen und witzigen, noch einer an sich einfachen und natürlichen Deutung dürfen wir Raum geben, wenn sie nicht in dem Mythus selbst sich ausspricht. Herakles ist nicht Personification eines Begriffes seinem ursprünglichen Wesen nach, obwohl er in der Folge, wie wir unten beim letzten Zeitraume sehen werden, durch blosse Anwendung und Uebertragung des Begriffes auf ihn, den heroischen Herakles, zu

---

1) Das *ἐρύκει* bei Hesiod (Theog. 616: *μέγας κατὰ δέσμος ἐρύκει*) ist nicht ein Rest der alten Sage von fortdauernder Qual, sondern es ist das sogenannte Praes. hist. Doch vielleicht ist *ἔρυκε* zu lesen.

einem allegorischen geworden ist. Vergeblich hat man gedeutelt, dieser Herakles hier sei nicht der thebäische [1]). Nicht nur heisst hier bei Hesiod der Befreier des Prometheus ausdrücklich der Thebäentsprossene, sondern die älteren Griechen überhaupt bis auf Herodot kannten nur diesen einen Herakles [2]); und wenn Herodot sagt, dass diejenigen Hellenen recht thun, welche einen doppelten Herakles ehren, durch Opfer den olympischen, durch Todtenfeier den Heros, so ist diese Zweiheit der mythischen Person nur ein Schluss aus der Verschiedenheit der Beinamen und der Ehren und aus der vermeinten Einerleiheit des olympischen mit dem angeblichen Herakles der Tyrier und Aegyptier. — Da nun unser Mythensänger auch den Grund hinzufügt, warum Zeus dem Sohne der Alkmene die Befreiung des Prometheus gestattet habe, nämlich

Dass des Herakles Ruhm des Thebäentsprossenen höher
Stiege noch als vorher auf der allernährenden Erde,

und da dieser Grund ganz übereinstimmt mit der geschichtlichen Thatsache, dass Herakles als Stammheld vieler herrschenden Geschlechter Griechenlands seit der Eroberung des Peloponnesos durch die Dorer und Herakliden viel gepriesen und besungen wurde schon vor Homer und Hesiod, wie deren Gesänge zeigen, so ist es mehr als wahrscheinlich, dass der angegebene Grund der wahre ist, nicht als ob Herakles deshalb wirklich eine That vollbracht (wie der Dichter sagt), sondern dass ihm deshalb von den ältesten Herakleendichter oder Prometheussängern auch jene That nach dem Vorbilde vieler anderen beigelegt worden. Zwar könnte man Jenes für einen deutelnden Zusatz Hesiods oder eines ihm ähnlichen unmittelbaren Vorgängers halten, der den Mythus nur in dem epischheroischen Geiste seiner Zeit gefasst und dessen begrifflichen Inhalt verkannt habe. Aber zu solcher Abweichung von der überlieferten mythischen poetischen Erklärung würden wir nur dann befugt sein, wenn eine tiefere, begriffliche Bedeutung sich so unzweideutig in den Namen und der Handlung des Herakles ausspräche. Vielmehr spricht Alles dafür, dass dieser Theil des Mythus, die Lösung

1) Zamagna ad Hes. l. l. dieser Herakles sei „Thebano antiquior."

2) Plutarch π. τ. Ἡροδ. κακοηθ. 14 (V, 188 Ster.): ἕνα τοῦτον ἴσασι πάντες Ἡρακλέα τὸν Βοιώτιον ἡμῖν καὶ Ἀργεῖον. Vgl. Herodot. 2, 44. Lob. Agl. 1173.

des Prometheus, eben erst dieser vergleichungsweis jüngeren, nächstvorhesiodischen Zeit angehört und dass ein Dichter, nachdem er aus gutem inneren Grunde den Gedanken der Befreiung des Prometheus gefasst, nun bei der Wahl unter den möglichen Befreiern den Herakles gewählt aus keinem anderen Grunde, als weil dies der schon damals vielgepriesne Held war, dem nicht nur als dem Retter und Schirmer [3]) und als dem begünstigten Sohne des Zeus solche That vor Anderen zukam, sondern der auch durch seine eigene Grösse die Vorstellung der Macht des Adlers und der Bande, die den Prometheus belasteten, erhöhte.

Genealogie.

§. 87. Hesiod singt (Theog. 507 flgg):

Aber Iapetos führt' Okeanos Tochter die schöne
Klymene heim als Braut und bestieg das gemeinsame Lager.
Diese gebar ihm Atlas den Sohn des gewaltigen Muthes,
Sie Menötios auch hochragenden Ruhms und Prometheus,
Schlau, vielfältigen Raths, und mit thörigem Sinn Epimetheus,
Welcher ein Unheil ward den strebenden Männern von Anfang,
Weil er zuerst das Weib, des Zeus jungfräuliches Trugbild,
Aufnahm. Aber den Frevler Menötios sandte der Herrscher
Zeus in des Erebos Nacht von flammendem Blitze getroffen
Wegen des Uebermuths und der ungezügelten Hoffart.
Atlas trägt den Himmel den weiten dem Zwange gehorchend
Fern an der Erde Saum vor den singenden Hesperiden,
Stehend, mit Haupteskraft und mit unermüdlichen Händen;
Solches Loos ertheilt' ihm Zeus klugwaltenden Rathes.
Unauflöslich nun band er den ränkerfüllten Prometheus u. s. w.

Wir geben diese Stelle hier nochmals, weil wir uns an das von Hesiod Gegebene genau anschliessen und davon alles Hinzugedichtete und Hinzugedeutete voraus scheiden sollen. Wir stellen die Genealogie aber *hieher*, ans *Ende* des Abschnittes, zwar als noch vorhesiodisch, aber als später denn die behan-

3) ἀλεξίκακος hiess er freilich später in ganz anderem Sinne. Lob. Agl. 1172, doch ist der Beiname alt (und noch älter die mythischen Eigenschaften des Herakles). S. K. O. Müller Die Dorier I. S. 455. De Phidiae vita p. 14. (Die Statue des Herakles ἀλεξ. von Ageladas konnte doch auch nach dessen Tode geweiht und zubenamt sein.)

delten Mythen, weil offenbar und nach unseren früheren Andeutungen dieser Stammbaum weder geschichtliche Thatsache, noch ein aus dem Ganzen geschaffenes Geisteswerk ist, sondern vielmehr ein aus ungleichzeitigen und zum Theil unzusammenhängenden älteren Theilen locker zusammengefügtes, also jünger als die einzelnen Theile dieses Stammbaums und deren Mythen. Als *vorhesiodisch* aber geben wir ebendeshalb dieses Stemma, weil die Ungleichartigkeit der genealogischen Zusammenstellung eine allmälige, also frühere Bildung derselben wahrscheinlish macht und weil die Kürze der Andeutungen von Iapetos und Klymene, Atlas und Menötios auf bekanntes Aelteres hinweist. — Endlich geben wir diese Genealogie, in welcher nun schon das Titanische und das Uebermenschliche, Göttliche des Prometheus hervorzutreten scheinen könnte, doch noch in der Reihe der bisherigen Prometheusmythen, in denen wir nur *Menschliches* und zwar *Intellectuelles* ausgedrückt sahen und wir machen hier noch nicht (wie in den folgenden Zeitabschnitten) ein Capitel des Sittlichen, Menschlichen und eines des Göttlichen. Denn diese Capiteleintheilung wird auf dem Inhalte, d. i. dem Gegenstande der mythischen Darstellung beruhen, nicht aber auf ihrer Form. Und Göttergenealogie, *auch wenn an ihre Wirklichkeit von dem Darsteller geglaubt würde*, ist immer nur Form im Gegensatze ihres ursprünglichen, wirklichen oder möglichen, geschichtlichen oder begrifflichen Inhaltes.

§. 88. Was ist also das Gegebene der *Form* nach? Der Vater Iapetos und die Mutter Klymene eine Okeanine, deren Kinder Atlas, Menötios, Prometheus und Epimetheus mit bedeutsamen Beiwörtern und ihre Schicksale, letztere in umgedrehter Ordnung, doch so, dass Prometheus als der Gegenstand umständlicher Erzählung hier zuletzt steht. Und was ist auch hier das *Verhältniss* der Form zum Inhalte, welches als das Wahrscheinlichste vorauszusetzen und als Norm der Deutung anzunehmen ist? Das *Abbildliche*, d. i. dasjenige Verhältniss der Genealogie, des Namens, der Beiwörter und Mythen zu ihrem wahren ursprünglichen Sinne und *Inhalte*, wonach dieser jene Formen möglichst nahe an sich schliesst und ihnen entspricht. — Was nun erstlich den Vater *Iapetos* betrifft, so bietet sein *Name* leider keine nur einigermassen sichere Deutung, obwohl vielerlei Möglichkeiten dar und scheinbare Be-

stätigungen der Etymologie durch sein titanisches Verhältniss. Ob in dem Worte der Eilflug, Pfeilflug oder ein Schnellfall, ein Sturz oder ein Fallen der Geschosse, etwa der Blitze, oder ein Herabfallen von Zeus, oder Sturmesgewalt [1]), oder was sonst enthalten sein könne, ist eben wegen dieser Vielheit des Möglichen bei dem Mangel eines den Ausschlag gebenden Moments ganz unbestimmbar. Die Bestätigung der physischen Namendeutung darf man nicht in den übrigen Titanen zu finden glauben, da diese genauer betrachtet sich als ungleichartig und zufällig verbunden zeigen, wie wir sehen werden. Am meisten prüfungswerth scheint mir, ob nicht Iapetos für Iapetor nur eine andere Form von *Ζὰν πατήρ*, Iupiter und Diespiter ist, nach der Analogie von Dione und Juno, Zan, Janus und Diana, vielleicht auch *Δηώ*, Dia und Io [2]). Da Iapetos mit Kronos als besiegt von Zeus vorzugweis vor anderen Titanen zusammengestellt wird [3]), so scheint er wie dieser [4]) ein localer Gott

---

1) Von *πέτομαι* oder *πίπτω*? und von *ἰός*, Pfeil (mit *ἰέναι*, wie *βέλος* mit *βάλλειν* verwandt) oder von *ἰός*, Saft und Gift (überhaupt Nass, wovon *ἰαίνειν*, *Ἰάσιος*, s. Schwenck Etymol. mythol. Andeutungen 166)? Also für *ἰοπέτης* wie *ὠκυπέτης*, oder für *ἰοπετής* wie *οὐρανοπετής*? Oder *Ἰαπετός*, d. i. *διοπετής*, wie *ἰαίνειν* und *διαίνειν*, Jupiter und Diespiter, Juno und Dione, also *Ἰαπετὸς* ein *Ζεὺς καταιβάτης*? Schon die Alten schwankten zwischen den Etymologien von *πίπτειν* und *πέτεσθαι* u. A. s. Schol. Theog. 247a Heins. — Hermann (de myth. Gr. ant. 18) hat Mersius; warum denn nicht Caducus? — Ist *Ἰαπέτης* für *ἰαφέτης*, d. i. *ἰοβόλος*, ionisch, wie *ἀπηλιώτης*? oder *Ἰαπετὸς* von *ἰάπτω* (wie *κάπετος* von *κύπτω*, *σκάπτω*) der Getroffene oder Geschleuderte? — Viele Möglichkeiten, aber *nirgends Wahrscheinlichkeit* einer *griechischen* Etymologie.

2) Buttmann im Mythologus IX (Noahs Söhne) B. I, 224 erklärt die Namen *Ἰαπετὸς* und Jupiter für Einen, doch leitet er jenen unmittelbar aus dem Orient von pitir (?) Vater im Sanskrit und Dewa = Jao, Jehova etc. und macht Iapetos zum phrygischen Gotte, weil Phrygien das Mittelglied mit der Heimath des Japhet bilde und weil Asia (die doch erst bei Herodot des Prometheus Mutter ist) Phrygien sei.

3) Iapetos und Kronos verbunden Hom. Iliade 8, 479. Hes. Theog. 19, 134—137, 453—507.

4) Kronos hatte localen Cultus in *Kreta*. Istros bei Porphyr. de abstin. 2 p. 202 Rühr. *Ἴστρος ἐν τῇ συναγωγῇ τῶν Κρητικῶν θυσιῶν φησὶ τοὺς Κουρῆτας τὸ παλαιὸν τῷ Κρόνῳ θύειν παῖδας* (vgl. Euseb. praep. evang. 4 p. 11). — Antikleides *ἐν Νόστοις* bei Klem. Alex. Cohort. 3 p. 36 Potter. S. Höck Kreta B. I S. 165. — Zu *Olympia* wurde auf dem kronischen Hügel (*ὄρος Κρόνιον*) in der Tag- und Nachtgleiche des

gewesen zu sein und zwar, wie die Namenform andeutet, vielleicht ein italischgriechischer Zeus oder Jupiter, ohne dass die Hellenen dies ahnen konnten. — Die schlechteste aller Erklärungen ist die, welche den Namen sammt der Person in dem Japhet bei Moses wiederfindet, nämlich „weil der Klang ähnlich und weil Javan, d. i. Jon, des Japhet Sohn und Japhet überhaupt der Ahnherr und Vertreter des kaukasisch-pontischen Stammes ist, dessen griechischer Zweig in Iapetos Sohn und Urenkel Prometheus und Hellen erscheint.“ Aber der Kaukasus ist ja nur Ort der Fesselung des Prometheus und erst bei Aeschylus; Iapetos aber ist wie Kronos nach Homer und Hesiod unten im Tartarus und zwar, wie es scheint, im fernsten Westen eingekerkert; Beides Ortsbestimmungen, nur entsprungen aus dem Bedürfnisse der Dichtung, diese Gefangenen an die Grenzen der Erde zu setzen [5]). Daher auch die

Frühlings ein Opfer gebracht. Paus. 6, 20, 1 und nach der Sage hatte er dort einen Tempel in der (goldenen) Urzeit Paus. 5, 7, 6. vgl. 8, 2, 2. — Die Sagen von Kronos und Rhea an *arkadische* Oertlichkeiten geknüpft (vielleicht doch erst in nachhesiodischer Zeit) Paus. 8, 8, 2 (mit dem Bekenntnisse, dass er in Arkadien erst und zwar an den Kronossagen die Mythen als „eine Weisheit in Räthseln“ erkannt) u. ders. 8, 36, 2. — Am Fusse der Akropolis zu *Athen* ein alter Tempel, oder Altar des Kronos und der Rhea von Kekrops gestiftet. S. Macrob. 1, 10. — S. dagegen Buttmann über den Kronos im Mythologus Bd. 2 S. 55. — Mehr von ihm unten bei d. Orph. Hymne.

5) Iliade 8, 478: *νείατα πείρατα γαίης καὶ πόντοιο, ἵν' Ἰαπ. τε Κρ. τε ἥμενοι .., βαθὺς δέ τε Τάρταρος ἀμφίς* — Hes. Theog. 717 flgg.: *Τιτῆνας ... ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδ. πέμψαν* ... nämlich im Tartarus, der *τόσσον ἔστ' ὑπὸ γῆς, ὅσσον οὐρανος ἐ. ἀ. γ.*, gleichsam drei Stockwerke des Weltgebäudes: Himmel: Erde = Erde: Tartarus, wie des Tartarus Lage auch bei Homer ist Il. 8, 13, wo jedoch ein vierfacher Aufbau, Himmel: Erde = Hades: Tartaros) und dort bei Hesiod neben einander (*ἑξείης*) der Erde, des Tartaros, des Pontos und des Himmels Quellen und Grenzen sind (liegt in *πηγαί* vielleicht ein Wort wie *πάγος, πῆγας* von *πήγνυμι*?) „wo vor dem Hause der Nacht *Atlas* den Himmel trägt“ V. 746 — und V. 813, wo hinzugefügt wird: „*πρόσθεν δὲ* (vorn, ausserhalb jener Grenzen) *Τιτῆνες ναίουσι πέρην χάεος ζοφεροῖο.*“ Das *ὑποταρτάριοι Τιτῆνες* Iliad. 14, 274, Hes. Theog. 851 drückt an sich nur das *im* Tartarus Sein aus, wie *ὑπόστεγος, ὑποκόλπιος*. Die Vorstellung von dem Verbannungs- und Strafort der Götter im äussersten Westen und die vom Kerker in der Tiefe verschmolz zu einer dunkeln Vorstellung für den Aufenthalt dieser chthonischen Götter, ebenso wie die Vorstellungen vom Sitze auf dem Berge Olympos und vom Sitze im Himmel bei Homer für die olympischen Götter zusammenfliessen.

Namen des *kaukasischen* und des *iapetischen* Völker- und Sprachenstammes für den *sanskritischen* (d. i. indisch-persisch-griechisch-slavisch-germanischen) Stamm die unrichtigsten von allen waren [6]). Weder ist in dem hebräischen Stammbaume Etwas von den übrigen Theilen des griechischen Stammbaums wieder zu finden, Kronos und die Titanen oder Doros und Aeolos, noch ist hinwiederum bei den Griechen in unserem Stemma des Iapetos Etwas von Sem und Ham oder von Gomer und Magog anzutreffen. Was ist also jene Hypothese anders als ein gewaltsames Herausreissen und Hineinschieben einzelner fremder Bestandtheile gegenseitig aus der Genealogie der einen Nation in die der weitgetrennten anderen Nation. Ja es ist obendrein die Umkehrung des Stammbaumes darin, da Noah dort der Vater des Japhet, hier (zum Deukalion umgetauft und an der Fluth wieder erkannt [7])) der Enkel desselben Japhet ist! Warum wollen wir denn nicht auch den Madai zur Medea, den Josua zum Jason und den Moses zum Musäus machen [8])? Dabei leugnen wir nicht, dass in den Genealogien der Kinder Noahs wie in denen der Kinder Hellens mythische Völkerstammtafeln enthalten sind und auch dies erkennen wir an, dass Javan bei Moses I, 10, 2, wie in anderen hebräischen Schriften (z. B. Ezechiel 27, 19) und selbst in den indischen Gedichten die Griechen bezeichnet, welche insgesammt den Barbaren Jaoner

---

6) Dass der Kaukasus für die hesiodische Säule des gefesselten Prometheus später substituirt wurde als scheinbares Grenzgebirge der Erde, davon s. unten. — Dieser Kaukasus des Prometheus (verbunden mit hebräischen Etymologien und sabäischen Deutungen) machte noch neuerlich die Titanen zu phönikischen Göttern (Böttiger Id z. Kunstmythol. Dresden 1826. S. XXXIX, 17, 23, 219). — Rask (über das Alter und die Echtheit der Zendsprache übers. von H. v. d. Hagen. Berl. 1826) nennt den sogenannten kaukasischen Stamm den japetischen (S. 1, wie v. d. Hagen S. 5), im Anhange aber S. 65 flg. den sarmatischen; besser nennt ihn Wilh. von Humboldt den sanskritischen.

7) Deukalion = Noah, schon bei Philo, Justinus Martyr und Theophilus von Antiochia. — Vgl. unten die Widersprüche der hebräisch-griechischen Chronologie des Prometheus bei Tatian, Eusebius, Clemens Alexandr. und Lactantius. — Die Umkehrung des Stammbaums, dass Japhets Vater Iapetos Sohn geworden sei, s. G. J. Vossius de theol. gentili I, 18 p. 141 sq.

8) Artapanus bei Euseb. Pr. Ev. 9, 27, 432 A. (s. dagegen Lob. Aglaoph. 353.) — Buttmann im Mythologus B. II, 19?.

hiessen wegen des Verkehrs der Asiaten mit diesem Stamme [9]). Aber die Einschiebung der Ioner in die orientalischen Sagen und Urkunden ist gewiss jüngeren Alters, bei den Hebräern wohl nicht älter als der Ioner Ausbreitung in Asien seit dem achten Jahrhundert vor Christus, sie mögen nun durch die Phönikier oder erst durch die Perser mit den Griechen bekannt geworden sein; ebenso wie die Javana in die altindischen Gedichte [10]) oder vielmehr in die alten Sagen derselben nicht vor der Zeit Alexanders eindringen konnten. Wäre Iapetos bei den Griechen ein Volksname oder Landesname [11]), so könnte man eine ähnliche Hinübertragung von den Griechen zu den Asiaten wenigstens mit gleichem Rechte als umgedreht vermuthen. Aber sowie die anderen Asiaten, namentlich die alten Perser und Meder in den Zend- und Pehlwiurkunden, die Mogolen und Andere nichts wissen vom Stamme Japhets [12]), ebenso wenig

9) So *Ἰάονες*, d. i. *Ἕλληνες* Aesch. Pers. 176, 571 und Schol. Aristoph. Acharn. v. 106: *πάντας τοὺς Ἑλλ. Ἰάονας οἱ βάρβαροι ἐκάλουν.*

10) Javana (im Mahabarat und den Purana öfters, auch im Gesetzbuch Manu 10, 44), d. i. Griechen und mit den Griechen verwechselte Völker, jene von Baktrien her den Indern bekannt geworden. S. Chr. Lassen Comm. geogr. atque hist. de Pentapotamia Indica (Bonnae 1827) c. 6. de memoria Graecorum apud Indos, und die Asiat. Researches XV, 4 (Gesch. von Orissa). Vgl. Göttinger gel. Anzeigen 1828. St. 2, 3.

11) Zufällig führt den Namen der Japys eine der vier Zungen (Stämme) der Schypetar (d. i. der Albanesen), nämlich die des akrokeraunischen Gebirges. Pouqueville Voyage en Grèce. Paris 1820. II, 508. (auch in Vaudoncourt's Schilderung des heutigen Griechenlands mit Zusätzen von Bergk. Leipzig 1821. S. 101, 104. — Vielleicht ist Name und Volk der Japys hier uralt und eins mit den Japygern. Auch dies würde den Japetos nichts angehen.

12) Die Mogolen und Russen, die Abulghasi u. A. von Japhet leiten, wissen nichts davon. S. Is. Ja. Schmidt Forschungen im Gebiete der alten Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens. Petersb. u. Lpz. 1824. S. 11. Natürlich, denn die Ausleger trugen ihre eigne Ethnographie über auf die mosaische Völkertafel, indem sie deren Grundlinien verfolgten. Deutlich genug allerdings zeigen sich in Sem, Ham und Japhet (vielleicht von Aufgang, Hitze und Frost benannt) die drei Seiten des Festlandes von Palästina aus (s. besonders Buttmann im Mythol. B. I.). Aber das ist doch nur die Ansicht des Volkes, das sich in die Mitte stellt und aus den umgebenden Völkern Gegensätze zu sich bildet mit oder ohne Genealogie, anderwerts einfacher, wie Iran rings umgeben von Turan, oder auch vielseitiger, wie Hellas (nach Ephoros u. A.) umringt war von dem viertheiligen Barbarengürtel der Aethioper, Inder, Skythen und Kelten nach den vier Him-

machen die hellenischen Sagen bei Hesiod und Homer oder sonst irgendwo den Iapetos zum Stammvater der Griechen oder irgend eines Volkes oder gar der Menschheit, wie man wohl gewähnt hat. Wenn des Iapetos Sohn Menschen schafft, sein Enkel Deukalion sie erneuert und sein Urenkel Hellen heisst, so darf man nicht vergessen, dass diese ununterbrochene Reihe sich keineswegs in unserem Hesiod findet und dass auch kein Späterer die Menschen oder die Hellenen ausdrücklich Nachkommen des Iapetos nennt, unstreitig eben darum, weil jene Schaffungen und Zeugungen ursprünglich ebenso in den Sagen getrennt waren, wie sie ihrem Ursprunge und Grunde nach verschiedenartig sind (wovon weiter unten ein Mehreres); daher nur erst ein Logograph oder vielmehr nur ein moderner Mytholog durch Systematisirung der heterogenen zufällig sich berührenden Genealogien und Mythen jene Ansicht von einem Völkerstammvater Iapetos fassen konnte.

§. 89. Der Name Iapetos hat der irrigen Namenverbindung und ihrer Scheingründe wegen uns schon auf die *Genealogie* selbst geführt. Diese würde dann für die Beurtheilung der einzelnen Personen in ihr einen grösseren Werth haben, wenn sie entweder ganz historisch oder ein organisch erdichtetes Geistesproduct wäre. Wo das aber nicht ist, sondern wo die Genealogie aus älteren unverbundenen, zum Theil fremdartigen Bestandtheilen (wie z. B. hier Klymene und Epimetheus sind) zusammengefügt ist, da kann man aus den Grenzen und aus den gegenseitigen Theilen höchstens Schlüsse machen auf die Ansicht des Dichters der Genealogie, nicht aber auf das ursprüngliche Wesen der Einzelnen, z. B. des Iapetos und des Prometheus. Natürlicher war es in diesem Falle, dass man *für die Kinder* Vater und Mutter, als dass man für die Eltern Kinder *suchte*, weil jene wohl für das Dasein dieser als nothwendig gefordert werden, nicht aber umgedreht. So ist Iapetos und die anderen Titanen wahrscheinlich älter als die ihnen untergeschobenen Eltern Himmel und Erde, welche wegen ihres Mangels sinnlicher Begrenzung und Bestimmtheit der Personi-

---

melsgegenden. — Also bezeichnet Japhet den Norden, nicht vorzugweis den Nordwesten, da ja seine Söhne Madai und Magoz (Meder und Mager) ihn ebenso stark ostwerts ziehen als Lud und Javan (Lyder und Ioner) westwerts.

fication gewiss lange widerstrebten, daher selbst Hesiod noch in seiner Vorstellung des Erdumspanners Uranos zwischen der leblosen Wirklichkeit und dem lebendigen Dichterbilde mystisch schwankt [1]). Ebenso ist Iapetos wahrscheinlich für seine Söhne, vielleicht zuerst für Atlas oder Menötios als Vater hinzugezogen worden, weil auch er ein Gegner des Zeus war. Dann, nachdem mehrere mythische Personen, wie hier, wegen der gleichen Eigenschaft zu Geschwistern geworden waren, Atlas, Menötios, Prometheus, so diente nun der Vater, diese Geschwister *zusammenzuhalten*, indem er den Inhalt und Grund dieses Geschwistervereines theils durch sein eigenes Wesen darstellte, theils durch sein Vaterverhältniss versinnlichte und befestigte. Iapetos bezeichnet die *Gattung* der *Gegner des Zeus*, während seine Kinder die Arten und Einzelwesen zeigen. Ebenso ward auch für Iapetos und Kronos und ihre Genossen der Vater und die Mutter gesucht als Mittel der genealogisch symbolischen Fixirung der Aehnlichkeit der Titanen und der anderen Uraniden. Nur lässt sich dort für die Wahl des *Uranos* und der *Gäa* nicht so deutlich der Grund nachweisen in gemeinsamen Eigenschaften der Eltern und der Kinder, wie er sich hier für Iapetos nachweisen lässt. Ausser den Namen und Beinamen sind die Mythen die Schlüssel der Genealogien; am sichersten freilich die sogleich der Stammtafel selbst eingewebten Beinamen und Mythen, wie bei den Kindern des Iapetos; wo dergleichen aber nicht beigefügt sind, wie hier bei Iapetos selbst, so muss

1) Hesiod Theog. 177: *Οὐρ. ἀμφὶ δὲ Γαίῃ ἱμ. φιλότητος ἐπέσχ. καί ῥ'. ἐτανύσθη πάντῃ* statt der Umarmung. Personification durch Andichtung menschlicher Handlungen und Schicksale, zumal körperlicher, (wie hier z. B. des Himmels Zeugungen und Entmannung) *ohne Andichtung der menschlichen Gestalt* ist unnatürlich; letztere also scheint mir in jenem Falle nothwendig (s. dag. K. O. Müller Prolegg. zur Mythol. 60, 324, 378). Wenn der Dichter nun sein Bild zugleich selbst zerstört und so in Widerspruch mit sich verfällt, so kann dies auf doppelte Weise geschehen sein, entweder durch Verwechselung und Verschmelzung des dunkel gedachten Bildes mit dem Gegenstande selbst in verworrener Vorstellung, d. i. durch Mystik oder durch einen (auch bei klarer Darstellung möglichen) schnellen Uebergang von dem Bilde zum Bildlosen, sei es aus Nachlässigkeit oder aus Absicht. Solche Nachlässigkeit des Zurückspringens vom Bilde zum Gegenstande erkennen wir hier bei Hesiod. Beispiele davon giebt F. V. Fritzsche Quaestiones Lucianeae. Lips. 1825. p. 4. S. unten über das *Προμηθέως ἀντέχεσθαι καὶ μὴ τῆς μεταμελείας*. Sophokles bei Schol. Pind. Pyth. 5, 35.

nügen, was derselbe Dichter und sein Zeitalter anderwerts giebt. Homer singt (Il. 8, 479):

Kämest du auch zu der Erd' und des Meeres äussersten Grenzen,
Wo Iapetos sitzt und Kronos, nicht von der Sonne
Strahlen ergetzt noch Winden, umringt von des Tartaros Tiefen.

Hesiod folgt dem Homer in der schwankenden Bestimmung der Lage des Kerkers (welche wohl wie die des oberen Göttersitzes aus zwei verschiedenen Vorstellungen zusammengemischt ist) und wenn er nur überhaupt die Titanen als die dort gefangenen Gegner des Zeus nennt, so stellt er doch anderwerts den Iapetos neben Kronos entweder mit den anderen Titanen, aber zunächst jene Brüder verbunden (Theog. 134 und 137; 453 und 507), oder auch ohne die anderen und ohne den Namen der Titanen [2]), wie bei Homer. Daher hat auch in unserem Stammbaume Hesiod und wahrscheinlich schon der Vorgänger Hesiods, ja der Urheber des Stammbaumes den Iapetos als den Gegner des Zeus und zwar den berühmtesten nächst Kronos zum Vater dieser gleichartigen Kinder gemacht. Ebenso wird *Buphagos* zum Sohn des Iapetos (Paus. 8, 27 a. E.) wegen seines Angriffes auf Artemis (wodurch er mit Prometheus eine Parallele bildet). Nicht zufällig scheint es, dass namentlich Prometheus vom Zeus in der Mythe der Stiertheilung immer Iapetide angeredet wird (V. 543, 549) und dass er ebenso heisst in dem vor solchem Streben gegen Zeus warnenden Epilog (V. 614), wie bei Horaz *audax Iapeti genus.* Doch kann diese patronymische Bezeichnung auch nur bedeutunglose Form sein, wie so oft. Der Grund aber steht fest, dass Prometheus darum des Iapetos Sohn ist, weil dieser Gegner des Zeus ist. Fragt man weiter, warum Iapetos dies ist, so antworten wir gemäss unserer oben geäusserten Vermuthung, dass Iapetos als der wirklich verehrte alte Gott eines einzelnen Stammes oder entfernteren Volkes leicht als des Zeus besiegter Gegner angesehen werden konnte, wie dasselbe aus gleichem Grunde mit Kronos geschehen ist. Darum auch sind Iapetos und Kronos als die besiegten Götter *älter* als Zeus, nämlich nur der *Form* des Mythus und der Genealogie nach und beide sind daher später sprichwörtlich geworden zu

2) Dies jedoch nur in dem ungeordneten, verdächtigen Eingang der Theogonie Vers 19.

Bezeichnung des Alters (Aristoph. Wolk. 997), was jedoch auf die Bedeutung unseres Stammbaumes noch keinen Einfluss haben kann.

§. 90. *Klymene*, des Prometheus Mutter, ist ihrem *Namen* nach entweder die Vielgehörte, d. i. Berühmte, und daher ein sehr gewöhnlicher Name mythischer Personen, ehrenvoll zwar, aber ohne bestimmtere Beziehung, oft unstreitig hinzugedichtet, wo ein Name fehlt; oder die oft Gehörte, d. i. Erwähnte ohne Namenaussprechung im euphemistischen Sinne, wenn anders wie Klymenos zu Hermione der Name des Hades war [1]), ebenso Klymene eine Göttin der Unterwelt ist, was doch zweifelhaft bleibt, da zu Hermione vielmehr Chthonia neben Klymenos stand (Paus. 2, 35, 5), die Klymene, Schutzgöttin des Perseus aber (Paus. 2, 18, 1) sowie Periklymene, die Mutter des Admetos und Tochter des Minyas (Hygin F. 14) nicht mit hinlänglichem Grunde für Persephone erklärt worden ist [2]); endlich könnte Klymene auch die Hörbare bedeuten, sei es als rauschende Flussgöttin, als Okeanide, oder als die hallende, donnernde Göttin der Unterwelt [3]), wenn diese Deutungen nicht

---

1) Lasos im Hymnus auf die Demeter von Hermione bei Athenäus 10, 82, 455 d und 14, 19, 624 e: *Δάματρα μέλπω κόραν τε* (lies *Κόραν*) *Κλυμένοιο ἄλοχον*. Lasos also berechtigt uns nicht, weder in der Kore (Persephone), noch in der Demeter eine Klymene zu finden. — *Κλύμενος* ebenso in Damagetos Epigr. v. 8. Anthol. Pal. 7, 9. Delectus epigr. Jacobs. J. 1826. 4, 2. Aristodicus Epigr. v. 3. Anthol. Pal. 7, 189. Delectus 10, 69. *Κλύμενος Ἅιδης* Suid. Etymol. M., welche hinzufügen: *ὁ ὑπὲρ* (lies *ὑπὸ*) *πάντων ἀκονόμενος*, d. i. „der, dessen Todesruf von Allen gehört wird," eine doch zu künstliche Erklärung. — Nach Pausanias 2, 35 §. 5 und 9 Bkk. standen zu Hermione die Tempel der Demeter, genannt *Chthonia*, und des Klymenos, geehrt als Herrscher der Unterwelt, einander gegenüber.

2) K. O. Müller Prolegomena 243, 306, 311, 314. Dagegen bei Creuzer ist Klymene, die Mutter des Prometheus, als Okeanide Göttin der Tiefe (Symb. II, 441); dieselbe als Gattin des Kephalos Göttin des Dunkels (Symb. II, 757).

3) Davon vielleicht hiess *Δημήτηρ Ἀχαία*, die „hallende" von *ἦχος*, wie z. B. Aristoph. Acharn. 717 zeigt: *οὐδ' ἂν αὐτὴν τὴν Ἀχαίαν ῥᾳδίως ἠνέσχετο* sc. *καταβοῶν αὐτοῦ*, wie der Schol. richtig erklärt gemäss dem Context des Aristophanes. Der Schol. fügt hinzu *ἀπὸ τοῦ κτύπου τῶν κυμβάλων καὶ τυμπάνων* und andere Deutungen. Der Ursprung des Beinamens dieser chthonischen Göttin (s. Anm. 1) könnten doch die *χθόνιαι βρονταί* sein, nicht künstliche des Heiligthums der Göttin (denn *μέγαρα κινεῖν τὰ τῆς Ἀχαίας* heisst: den Tempel *öffnen*, Lob. Agl. 830),

willkürlich wären. Der Sprachgebrauch des *κλύμενος*[4]) führt uns auf die erste Erklärung zurück, wonach die Mutter des Prometheus „die Berühmte" durch diesen allgemeinen Namen weder von sich, noch von ihrem Sohne etwas Bestimmteres aussagt und selbst wie eine blosse Lückenbüsserin der Genealogie erscheint. — Nicht viel anders ist das Verhältniss anzusehen, worin sie als *Okeanide* zu dem Gatten und den Söhnen steht. Es ist in der Okeanide, d. i. in der Quell- oder Flussgöttin (denn das sind die Okeaniden, wie Theog. 346 flgg. lehrt) nicht etwa die Weissagekraft und die berathende Klugheit ausgedrückt, welche anderwerts oft dem Okeanos und den anderen, grösseren und kleineren Gottheiten des Wassers beigelegt wird. Hier aber, wo Klymene nichts verkündet noch rathet, so wenig als sie sonst irgendwo dies thut, ist jene Deutung um so unpassender, da sie nur dem Prometheus entspräche, nicht aber den Brüdern desselben. Auch haben die Okeaniden, ebenso wie ihr Vater, keinen Theil an dem titanischen Streben. Es scheint also, dass die Mutter des Prometheus auch Okeanide nur darum geworden ist, weil besonders die Fluss- und Quellgöttinnen in Ermangelung bestimmterer Ueberlieferung zu Ausfüllung der Lücken dienten als Mütter und Gattinnen. So wird Prometheus selbst später [5]) Sohn der Asope, die wohl gleich dem Asopos, dessen Mutter wieder Klymene heisst (Apollod. 3, 11), dem Reiche der Gewässer angehört. Wenn die Flussgötter ursprünglich in den Mythen die Oertlichkeit bezeichneten und darum häufig überliefert waren, so wurden sie eben darum auch da willkürlich von den Dichtern hinzugefügt, wo es an Vätern, und noch öfter, wo es an Müttern fehlte. Denn die Weiber sind es natürlich mehr als die Männer, welche nicht nur in den altgeschichtlichen Stammtafeln, sondern eben nach deren Ana-

---

sondern die wahren vulcanischen, den Griechen allzuwohlbekannten. Bei Aristophanes Vögel 1745, 1751 nur in der Anwendung scherzhaft wegen des unter oder hinter dem Proscenium nachgeahmten Donners. (Schol. Ar. Wolken 292: *ἐν τῇ σκηνῇ βροντεῖον*, d. i. *unter* dem Proscenium nach Kannegiesser Die alte k. Bühne in Athen S. 198.)

4) Theokrit 14, 26: *ὁ κλύμενος ἔρως*, die vielbesprochene Liebe. — Daher die Namen *Θεοκλύμενος*, der Gotterhörte, ein Seher. Odyss. 15, 256. *Περικλύμενος*. — Hermann De myth. Gr. ant. 18 übersetzt Clymene *Cluentia* (Erhörung?)

5) Proklus zu Hesiod Tagw. 48. (S. 28 Heins.)

logie auch in den mythischen Genealogien oft entweder fehlen [6]) oder durch willkürliche schwankende Einschiebungen von Weibern als Gattinnen und Buhlinnen der Heroen und Götter mit allgemeinen bezuglosen Namen [7]) ergänzt sind. — Kein Mythus giebt uns den Schlüssel zu dem Wesen der Klymene als Mutter des Prometheus. Wenn andersher Klymene als Erdgöttin begründet wäre, so könnte man die Mutter und Beratherin des Prometheus, Themis, auch Gäa genannt bei Aeschylus (Pr. 210), und die Gastfreundin desselben, die kabeirische Demeter bei Pausanias (9, 25, 6) vergleichen. Aber diese verschiedenartigen und jüngeren Mythen können für unsere Klymene nichts beweisen. Ebenso ist es nur zufällig, dass des kühnen unglücklichen Phaethon Mutter und die des erfindungsreichen Palamedes Klymene heisst, sowie auch die des Homeros (Paus. 10, 24, 2), also wie es scheinen könnte, als Mutter von Kindern promethischen Geistes [8]). Die Verschiedenheit selbst dieser Kinder titanischen, technischen, poetischen Geistes und die Menge anderer bedeutungsloser Klymenekinder bestätigt vielmehr unsere Vermuthung, dass Klymene, die Berühmte, nur ein die Lücke ausfüllender Zusatz ist, vielleicht erst von der Hand Hesiods.

§. 91. Unter den vier Kindern dieses Elternpaares sind hier nur *Atlas* und Menötios einzeln zu betrachten. Jener seinem Namen nach nicht der Undulder (der Dulder schwerer Mühe und Strafe), sondern der Unwager, d. i. der schlimme, tollkühne Kämpfer mit Gefahren, trägt bei Homer und bei Hesiod die diesem Namen entsprechenden Beiwörter, verderbensinnend bei jenem, gewaltigen Sinnes bei diesem [1]). Die Ursache die-

6) So steht im Stammbaume des Dädalus neben seinem Grossvater Metion *γυνή τις* bei Schol. Platon. Alcib. I. (T. IV p. 308 Ster.)

7) S. Schwenck Etym. Myth. And. 158. — So werden die mythischen Geschlechtsregister der Künstler und Dichter fast nur durch bedeutsame Männernamen fortgeführt. S. z. B. Lob. Agl. 323.

8) S. dagegen Creuzer Symb. II, 755, der anführt, dass Phaethon auch des Klymenos (Sohnes des Sol?) Sohn heisst bei Hygin Fab. 154 und dadurch andeutet, dass ihm Phaethon wie Kephalos von Klymene als der Göttin des Dunkels und der Tiefe ausgeht. — Nach Völcker (Myth. d. Iap. Geschl. 381) ist sie „rein allegorisch, die Berühmte, die Mutter des *Künstlers*,“ des Prometheus wie des Palamedes und des Homer.

1) Odyss. 1, 52: *Ἄτλαντος ὀλοόφρονος, ὅστε θαλάσσης Πάσης βένθεα*

ser Beiwörter und zugleich die Ursache des Mythus, dass ihm das Tragen des Himmels als Strafe auferlegt sei, ist in Homers Andeutung enthalten, wonach Atlas alle Tiefen des Meeres kannte, also als ein kühner und furchtbarer Seefahrer gedacht wurde. Also der abentheuerliche und seeräuberische Geist solcher Seehelden (wie auch die phönikischen Schiffer bei Homer und die Waräger sind), nicht aber die Seefahrt an sich ist das Titanische nach dem ursprünglichen Sinne des Mythus und die Ansicht jener Kunst als einer Ueberschreitung der menschlichen Schranken (Horaz Od. I, 3, 25.) gehört der jüngeren Deutung an, wie Bellerophon von Korinth, der Reiter des beschwingten Pegasus, der zum Himmel aufstrebt in seinem Uebermuth [2]). Endlich dass des Atlas Theilnahme an dem Kampfe der Titanen, seines Vaters und seiner Oheime gegen Zeus angedeutet sei durch die ihm zugeschriebene Kühnheit und dass dies der Grund der ihm auferlegten ungeheueren Last sei, davon weiss selbst Hesiod nichts, geschweige Homer [3]). Ueberhaupt ist aus der titanischen Abstammung nicht zu schliessen auf andere Gemeinschaft mit den Titanen, da ja offenbar erst die besonderen Mythen und Eigenschaften dieser Götter und Heroen und die Uebereinstimmung ihres Widerstrebens gegen Zeus, so verschiedenartig jenes übrigens sein mochte, dieses Zusammenfassen unter einem titanischen Vater veranlasst haben. Ob übrigens der meerkundige Atlas eine Personification des Gebirges sein könne, bezweifeln wir. Natürlicher ist, dass der Berg [4]) erst später von dem Dämon Atlas genannt wurde, welcher als ein westlicher Seeanwohner verdammt ward, die westlichen Himmelssäulen zu halten (nach Homer), oder auch den Himmel selbst mit Kopf und Händen zu tragen nach einer Vorstellung, die von der Anfesselung an den Säulen des Hauses (wie die Strafe des Prometheus bei Hesiod) veranlasst scheint

οἶδεν. — Hes. Theog. 509: Ἄτλας κρατερόφρων. [Vergl. Buttm. Myth. II, 240. *L.*]

2) Vgl. Völckers vollst. Durchführung dieser und ähnlicher Seefahrermythen a. a. O.

3) Erst Hygin Fab. 150.

4) Vielleicht seit Koläos Fahrt bekannt; von den Bewohnern, den Atlanten, die Himmelssäule genannt nach Herodot 4, 184; vielleicht der Schneegipfel Jurjura nach Ritter Erdb. I, 889. — Vgl. Letronne sur les idées geogr. qui se rattachent au nom d'Atl. (in Fegussac Bullet. des scienc. hist. arch. 1831 no. 2. (aus den Annali dell' inst. Archeol. II.)

und vielleicht durch die davon und von dem Stehen an den Säulen hergenommenen Verzierungen mit anlehnenden oder untergestellten Figuren, sogenannten Atlanten oder Telamonen, befördert worden ist [5]). — Hiezu kommt nun *Menötios*, d. i. der Schicksalherr oder Verhängnisstrotzer [6]), dessen Frevelmuth und Gewaltthätigkeit von Hesiod unbestimmt erwähnt und erst bei Apollodor (I, 2, 3) auf den Titanenkampf bezogen wird. — Nach jenem in den Erebos, nach diesem in den Tartaros hinabgeschleudert (dem Hesiod ist Erebos eben das Dunkel des Tartaros [7]), Theog. 123, 737, 803) ist dieser Menötios vielleicht ursprünglich Einer mit dem Hirten der Stiere des Hades, mit welchem Herakles kämpfte [8]). Die Abweichung im Namen seines Vaters, Keuthonymos, ist kein Gegengrund, denn dieser Name selbst deutet die Unbekanntheit des Vaters an, und auch zu Iapetos Sohn wurde Menötios nur seines tita-

---

5) Nach dem Vorgange der Aegyptier schon ziemlich früh, z. B. die das Gebälke tragenden Giganten am grossen Tempel zu Agrigent in *altem Styl*. S. Klenze Tempel des olymp. Jupiter 1821. und Hittorffs Brief im Morgenbl. 1824. Kstbl. n. 28. — Diese männlichen Quasi-Caryatiden bei den Griechen *Ἄτλαντες*, bei den Römern Telamones, Vitruv. 6, 10.

6) Menoitios von *μένειν* und *οἶτος*. Herm. de mythol. antiq. 18 Petiletus. — Völcker a. O. 50 leitet es von *μένος* und nimmt *οιτιος* als blosse Endung.

7) Ueber die Lage des Tartaros s. §. 88 Anm. 5. — *Τάρταρος* verwandt mit *κάρκαρον* (bei Sophron, also sicilisch), d. i. carcer und dies mit dem gleichbedeutenden *γοργύρη*, d. i. Kerker, Herodot 3, 145. Die Form deutet eine wiederholte Bewegung, Schwingung oder Kreislauf an, wie in *καρκαίρειν*, *μαρμαίρειν*. Vgl. *κίρκος*, *πόρπαξ*, d. i. Ring. Es scheint also in jenen Worten der Wirbel oder Zickzack eines Labyrinths ausgedrückt zu werden, das zum Kerker diente. Daher auch der Plural *τάρταρα* und bei Hesiod Theog. 831 *τάρταρα γαίης*, also eigentlich die Schlünde der Erde, unterirdische Gänge und Hallen (obwohl der Tartaros dort gemeint ist, wie Vers 119: *Τάρταρα μυχῷ χθονός*). — Also weder scheint uns *κάρκαρον* von *ἕρκος* (s. K. O. Müller Etrusker Einl. I, 2, 14) noch *τάρταρος* vom blossen Naturlaute des Schreckens oder von *τηρεῖν* zu stammen, aber mit *ταράσσειν* insofern verwandt, als dessen Wurzel ein Bewegen, Verwirren und daher zumal mit der Reduplication leicht Umrührung und Wirbel- oder Kreisform bedeuten konnte.

8) Apollodor 2, 5, 10 und 12. — Aber Menoitios, der oft von Homer genannte Sohn Aktors und Vater Philoktets gehört der *jüngeren Mythengattung*, historischer Entstehung und Form an.

nischen Strebens wegen gemacht. Eine nähere Bestimmung dieses Strebens, die sich doch bei Homer für Atlas fand, fehlt für Menötios gänzlich.

§. 92. Betrachten wir nun das *Ganze* dieses Stammbaums, so können wir schon nach unseren bisherigen Bemerkungen *keineswegs ein System* darin finden, geschweige ein nothwendig zugleich aus Einer Idee wie in Einem Gusse geschaffenes genealogisch allegorisches Kunstwerk. Selbst wenn es ein System wäre, müsste es darum nicht auf einmal erdacht, sondern es könnte aus Stoffen ungleichen Alters durch Auswahl und Umbildung wohlgefügt sein: aber es ist kein solcher organischer Bund. Wäre es ein solcher [1]), dann müssten sich die Theile und das Ganze gegenseitig erklären, ja sich gegenseitig bestimmen und bedingen, dass weder etwas Zufälliges noch eine Lücke sichtbar wäre. Das Elternpaar müsste zwei Bestandtheile der gemeinschaftlichen Idee, einer Ursache oder Eigenschaft des titanischen Strebens ausdrücken und die Kinder müssten entweder die Wirkungen oder die besonderen eigenschaftlichen Bestimmungen des in Vater und Mutter enthaltenen Allgemeineren wiedergeben und zwar entweder *combinirte* oder *coordinirte* Begriffe gemäss den logischen Gesetzen systematisch bedeutsamer Genealogien. Ist nun hier davon eine Spur, wenn wir ausnehmen, dass Iapetos wegen seines Kampfes gegen Zeus allerdings bedeutsam ist als Vater dieser Söhne und dass Prometheus und Epimetheus begrifflich coordinirt sind? Aber eben durch diesen Gegensatz wird bewirkt, dass Epimetheus weder dem Vater noch den Geschwistern entspricht; daher wenigstens *er* als ein fremdartiger späterer Zusatz erscheinen müsste. Oder sollen wir uns durch Ausdeutung eines vom Dichter verdunkelten Begriffverhältnisses helfen? Etwa dass in Iapetos das titanische Streben, in Klymene der verhängnissvolle unterirdische Ausgang solchen Strebens, und dass in dem ersten Brüderpaar mehr das titanische Denken, in dem anderen mehr das titanische Gemüth und zwar in je einem Bruder, in Prometheus und Menötios, das Thätige und Angreifende, in den anderen aber, in Epimetheus und Atlas, das Duldende und Ausharrende personificirt wäre [2])? Oder sollen in den Brü-

---

1) S. dagegen Völcker a. O. S. 4 flgg., 49 flgg.
2) Dagegen K. O. Müller Prolegg. 118.

dern die verschiedenen Stände oder Kasten, z. B. die Künstler, Seefahrer und Krieger mit ihrem titanischen Streben gefunden werden [3])? Offenbar fände ein solcher Versuch weder in den Namen, noch in den hinzugefügten Mythen, noch in der Analogie anderer Stammbäume der Theogonie seine Begründung. Zwar andere Genealogien dieses Gedichtes zeigen wenn auch nicht solche Symmetrie, doch Verschiedenheit der Begriffe Einer Gattung und offenbaren Ursprung aus Personification; hier aber ist Klymene bedeutungslos, Epimetheus ist ganz abweichender Natur, dagegen Atlas mit Menötios ganz gleicher Eigenschaft, und während nur Prometheus mit seinem Gegensatze Epimetheus begrifflichen Ursprungs ist, zeigt Klymene einen dichterischen und Atlas sowie Menötios einen wahrscheinlich geschichtlichen und zwar heldengeschichtlichen Ursprung, Iapetos endlich einen religionsgeschichtlichen nach unserer oben ausgesprochenen Vermuthung. Also aus ungleichzeitigen und verschiedenartigen einzelnen Bestandtheilen ist wegen der allgemeinen Aehnlichkeit der *vorher getrennt* gegebenen Mythen dieser Stammbaum (vielleicht erst von Hesiod, wahrscheinlicher von einem seiner Vorgänger) locker zusammengefügt worden, wie viele andere mythische Stammbäume. — Dass die Genealogie nicht fortgeführt wird bis auf Enkel und Urenkel des Iapetos, wie für die übrigen Titanen in der Theogonie geschieht (V. 336 flgg.), davon liegt der Grund wohl nicht in der Beschaffenheit der Iapetiden [4]), sondern entweder in dem zufälligen

3) S. Völcker a. O. S. 50. Prometheus, Atlas und Menötios für Kunst, Seehandel und daraus entspringende Leidenschaft (μένος) sind doch nur drei Glieder statt vier und ungleichartige Begriffe. — In dieser Deutung verbänden sich die *zwei Arten bedeutsamer Genealogie*, nämlich die der *coordinirten* und die der *combinirten* Begriffe, indem die Genealogie dann zugleich das Gleichartige, Verschiedene und auch das wirklich eigenschaftlich oder ursächlich Verbundene darstellte. — Rein combinatorisch wäre die begriffliche Genealogie dann, wenn man z. B. in unseren vier Brüdern das *zugleich* kluge, unermüdete, übermüthige und vorwitzige (sich selbst bestrafende, durch Schaden belehrte) Seefahrerwesen sähe: ein freilich noch künstlicherer Versuch, Einheit hineinzubringen!

4) Wegen der Stellung ihrer Fabel haben die Iapetiden in der Theogonie keine Nachkommenschaft, nicht aber etwa darum, weil sie Menschen seien und als solche nicht in die Theogonie gehören (denn auch die Iapetiden sind vielmehr Götter, Dämonen und könnten also

Mangel älterer Ueberlieferung oder vielmehr in der hesiodischen Trennnng der Iapetiden von den übrigen Titanenkindern, wodurch sie von den Genealogien entfernt und den Zeusmythen untergeordnet werden.

§. 93. Fragen wir nun nach dem Sinne oder *Inhalte* dieser Abkunft des Prometheus und seiner Brüder, so liegt zwar der Schlüssel für uns in den Mythen von den ähnlichen Bestrebungen und Schicksalen, die ebendarum auch der Genealogie so eng sich anschliessen bei dem Dichter, weil die Genealogie selbst aus ihnen hervorgegangen ist. Diese selbst sagt, wie es scheint, nichts Anderes als jene Mythen. Das *Streben gegen Zeus* und dessen *Bestrafung* ist dem Vater mit den Söhnen gemein, nur den Epimetheus ausgenommen, der weder gegen Zeus anstrebt, noch selbst bestraft wird, und daher nur als Bruder, d. i. als Gegensatz des Prometheus, also nur mittelbar, nicht an sich selbst Sohn des Iapetos geworden ist. — Aber jene Mythen sind ebenso wie die Genealogie doch auch nur Formen. Was ist also der Inhalt? Dass es eines Titanen Söhne und zwar nicht Menschen sind, die gegen Zeus kämpfen, sondern *Götter* (wie für Atlas das Tragen des Himmels und für Menötios das Schleudern in den Tartaros zeigt) — dies gehört offenbar nur der mythischen *Form* an, sie mochte nun mit oder ohne Glauben überliefert werden. Die Söhne der Titanen sind für die Mythe noch nicht Menschen und überhaupt hat es die Theogonie, wenigstens sofern sie Genealogie ist, gar nicht mit Menschen zu thun, selbst nicht mit Heroen, d. i. mit den aus gemischter Ehe von Göttern oder Göttinnen entsprossenen Sterblichen auch bei Hesiod, wo die Heroogonie erst V. 966 flgg. beginnt. Aber Götter und Göttinnen zeugen wieder Götter, wie Fürsten mit Fürstinnen, Bürger mit Bürgerinnen die Ebenbürtigen zeugten; und die Söhne empören sich gegen den Vater oder auch der Oheim streitet nebst seinen Kindern gegen den Neffen hier in der Götterwelt, wie in dem altgriechischen Leben, besonders dem Fürstenleben, dessen Verhältnisse sich in der

---

von göttlichen Weibern göttliche Kinder haben, wie die anderen Titaniden in der Theogonie deren haben), auch nicht etwa darum, weil sie offenbar allegorische Wesen seien. Denn erstlich ist dies bei Atlas und Menötios nicht der Fall und dann fehlt es ja auch vielen anderen deutlichen Personificationen der Theogonie, selbst einigen solchen unter den Titanen und Titaniden, nicht an Nachkommenschaft.

mythischen Genealogie und Fabel abbilden. Doch sind diese irdischen Geschichten nur *Vorbilder* der mythischen, göttlichen Formen, nicht Gegenstand und Inhalt dieser letzteren, nämlich da, wo die Mythe, sei es eine genealogische oder eine erzählende, nicht geschichtlichen, noch rein dichterischen, sondern begrifflichen Ursprunges und Inhaltes ist, wie dies Letzte in unserem mythischen Stammbaume ungeachtet des Unsystematischen, was in ihm ist, doch offenbar der Fall ist. Aber auch hier könnte das Göttliche zugleich Inhalt sein entweder an sich gedacht im polytheistischen Glauben oder in Bezug auf die Naturkräfte. Den Menötios und den hesiodischen Atlas für sich betrachtet könnte man allerdings so deuten. Aber schon die homerische Bezeichnung des Atlas als Kenners der Tiefen des Meeres zeigt, dass darin eine menschliche Kunst und Kühnheit enthalten sein könne. Dies nun wird durch des Prometheus und Epimetheus Mythen bestätigt, welche, wie wir oben gesehen, *menschliches Handeln und Dulden* zum *Gegenstande* haben. — Was auch immer Menötios und Atlas ursprünglich gewesen sei, so ist doch für die uns vorliegende Verbindung der vier Iapetiden wahrscheinlich, dass der *Urheber dieser Verbindung*, wenn er auch dazu nur durch die äussere Aehnlichkeit der Mythen veranlasst wurde, doch diese auch ihrem Inhalte nach nicht ganz ungleichartig fasste, wenn er anders überhaupt nicht bei der Form stehen blieb, sondern an einen Inhalt dachte. Dass dies der Fall war und dass er, sei es Hesiod oder besser schon ein Vorgänger Hesiods, die Bedeutsamkeit dieser Mythen nicht verkannte, ist unzweifelhaft nicht nur wegen der Natur der Namen und Mythen, sondern auch wegen der Zusätze des Dichters. Also wird dieser unser Genealog, wenn er in Prometheus und Epimetheus eine Erhebung des *Menschen* gegen die Gottheit und deren Ausgang erblickte, ein solches menschliches Streben auch in Atlas und Menötios angedeutet, erkannt oder geahnet haben. Es ist nicht etwa der genealogische Mythus selbst seiner Form nach, welcher den Iapetos zum Stammvater der Menschen, wie Kronos zum Stammvater der Götter machte (ein Gegensatz, von dem die Alten nichts wissen, zumal da bei unserem Hesiod die Menschen nicht von Prometheus und also auch nicht von Iapetos und den Titanen abstammen); nicht die Form, sondern der *Inhalt* der Genealogie ist das titanische Streben des nach alter Vorstellung mit Zeus, mit dem Göttlichen wetteifern-

den und streitenden *Menschen.* — *Titanisch* nennen wir es hier doch *nicht in dem ethischen* Sinne, mit dem diese gegen die Götter sich erheben wollende Klugheit oder Kraft wohl erst in der Zeit der die Mässigung predigenden Weisen, im siebenten und sechsten Jahrhunderte vor Christus bestimmter gefasst und in ihren Folgen mit dem Sturze der Titanen verglichen wurde gemäss der Ansicht des Verhältnisses der Menschen zu den Göttern, die noch bei Herodot und den Tragikern sich überall kund thut, wo sie warnen vor dem Frevel des Eingriffs in die Rechte der eifersüchtigen Götter oder des Trotzes gegen ihre Uebermacht. Aber das Sittliche ist wie überall der spätere Gegenstand der Mythendichtung und Deutung, so auch hier bei dem Wettstreit oder Trotz der Menschen gegen die Götter, worin der rohere kräftige Mensch und namentlich der mythenschaffende Grieche ein kühnes und in sofern edles, oft sogar siegreiches Streben der menschlichen Klugheit oder Kraft fand, sei es in der Anmassung vermeintlicher Göttervorrechte oder in der Uebertretung der Götterverbote, wie des Feuers oder der Meerüberschreitung in Prometheus und Atlas. Die dafür auferlegten Leiden wurden dann vielmehr als Rache denn als Strafe angesehen. Selbst die Unklugheit solches misslungenen Strebens wurde erst da erkannt und hervorgehoben, ja für Wahnsinn erklärt [1]), wo dieses Unterliegen des Helden im Streit gegen die Gottheit als nothwendig angesehen wurde, vorzüglich also im Streit gegen Zeus oder gegen die Götter überhaupt, nicht so oder seltener im Streit gegen einzelne andere Götter. Man beruft sich dagegen mit Unrecht auf die selbst dem rohesten Menschen und den Völkern von der Zeit ihrer Kindheit an von Natur inwohnenden Gefühle der Abhängigkeit von Gott und allem Göttlichen. Solche Demuth ist keineswegs so mächtig und allgemein herrschend, zumal bei polytheistischen oder dahin sich neigenden Religionsformen, und wir brauchen nicht erst bis zu den griechischen Mythen zurückzugehen, die doch auch die Ansichten und Gefühle des Lebens mehr oder weniger ausdrückten, um zu sehen, wie man oft geglaubt habe, dass der

1) S. unten von den Titanen. — Thorheit (nicht Sünde), Verblendung, Wahnsinn ist das titanische Streben noch im späteren Sprichworte. Schol. Hes. Theog. 210 S. 249 b: *Τιτᾶνες ὀνομάζονται οἱ μωραίνοντες.* Wahnsinn daher als Folge des Götterzornes, z. B. in Bellerophons einsamen, trübsinnigen Herumirren. Homer Il. 6, 202.

Mensch einem Gott oder Dämon sich entgegenstellen kann, ohne sogleich an Sünde zu denken. Selbst Hesiod noch schildert das Streben der Iapetiden nicht ausdrücklich als frevelhaft und sündlich [2]), sowie er ihre Niederlage und Strafe nicht ausdrücklich als gerecht bezeichnet. Allerdings musste nicht nur die Unklugheit, sondern auch die *Unsittlichkeit* solches Streites schon hervortreten in solcher Ansicht des Dichters und in solcher Darstellung, wie *bei Hesiod*, wo der bekämpfte Gott schon bis zum Allherrscher erhöht ist und wo durch die genealogische und mythische Verbindung mehrerer solcher titanischen Auflehnungen und ihrer unglücklichen Erfolge wie durch eine Induction das Ungleiche und Unnatürliche dieses Kampfes festgestellt wird. Doch ist dies vielmehr die Folge als der Grund und ursprüngliche Inhalt jener genealogischen und mythischen Verbindung. Daher sind wir *nicht berechtigt*, in der Genealogie der Iapetiden oder in ihrem titanischen Streben, in dem des Menötios und Atlas so wenig als in dem des Prometheus *schon vor Hesiod* eine *sittliche* Bedeutung zu finden, obwohl wir voraus erkennen, dass diese in der hesiodischen Verbindung der älteren Stoffe (auch abgesehen von der ethischen Richtung Hesiods überhaupt) schon sich zeigen wird und dass sie dann als zweiter moralischer Theil des Inhaltes zu dem ersten intellectuellen Inhalte unseres Mythus hinzukommen muss.

Titanen.

§. 94. Wir reden erst jetzt nach Untersuchung der nächsten genealogischen Verhältnisse zu Eltern und Brüdern nun zuletzt von den Titanen, weil diese in der That dem Prometheus *entfernter* stehen. Weder heisst Prometheus Titan bis auf Sophokles Zeit [1]) (selbst sein Vater heisst nicht ausdrücklich só bei Hesiod), noch wird er irgendwo Titanide genannt (ein

---

2) Die ἀτασθαλίη V. 516 (des Menötios) bezeichnet selbst nur die verderbenbringende Kühnheit und Wildheit. So die ἀτασθαλίη der Titanen V. 209 nicht als Frevel gegen den Herrscher oder den Vater. Denn auch Uranos (V. 164) heisst ἀτάσθαλος gegen die Kinder. — Die Verbindung mit anderen Worten und der Zusammenhang giebt jedoch vorzüglich oft jenem Worte die Beziehung des Titanischen, z. B. ὁ Θεόλογος (der Verf. der orph. Theogonie) bei Proklus I p. 57 (von den Titanen): ὕβριος ἀντ᾽ ὀλοῆς καὶ ἀτασθαλίης ὑπερόπλου.

1) Sophokles Oed. Kol. 55. Eurip. Ion. 457. Phoeniss. 1722.

in männlicher Form überhaupt bei den Alten ungewöhnliches Patronymicum). Zwar ist Prometheus wegen seines Widerstrebens gegen Zeus zum Sohne des Iapetos geworden; aber nicht nur in der mythischen *Form*, ursprünglich und noch bei Hesiod, steht die Prometheusmythe in *keiner Verbindung mit dem Titanenkriege*, woran Prometheus erst bei Aeschylus und zwar gegen die Titanen Theil nimmt; auch dem Wesen und *Inhalte* nach ist das prometheische Streben ursprünglich ein anderes als das titanische, welches letztere anfangs unstreitig einen wirklichen Streit und Wechsel der *Götter*herrschaft, eine gläubige, aus physischen und religionsgeschichtlichen Anlässen entsprungene Idee kosmisch theologischen Inhaltes, dahingegen Prometheus ursprünglich die *menschliche* zum Wettstreit mit dem Göttlichen sich erhebende Klugheit darstellt. — Die Deutung der Titanen auf das Sittliche, nämlich auf Frevel gegen die Gottheit neben der der Giganten, ist schon im Alterthume gewöhnlich, aber sie ist nachhesiodisch [2]), sowie die sittliche Deutung des Prometheus; und selbst als Gegner des Zeus wird Prometheus bei Hesiod nicht ausdrücklich mit den Titanen verglichen oder verbunden. Er ist diesen nur mittelbar durch Iapetos verknüpft. — Auch die Stellung der Mythen des Prometheus sowie des iapetischen Stammbaumes hinter der Thronbesteigung des Zeus zeigt, dass diese dem Hesiod und wohl auch seinen Vorgängern nicht zur Titanengenealogie, sondern zu den Mythen des Zeus gehörten.

§. 95. Wer sind aber diese Titanen? Was scheinen sie ursprünglich zu sein ihrer Form und ihrem Inhalte nach, wenn wir ihre *Namen*, ihren *Stammbaum*, ihre *Mythen* bei Homer und Hesiod fragen mit Vergleichung der späteren Fabeln und Deutungen? — Erstlich der dunkle vielgedeutete *Name* führt auf das Stammwort, das auch in Titäa liegt, nämlich wie ich der grösseren Analogie wegen vermuthe, *θάω*, *ich nähre* [1]).

---

2) So die orphische Theogonie bei Proklus Tim. I, 54: *Τιτῆνες κακομῆται ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντες* nach Lob. Agl. 507. Vgl. §. 93. Anm. I. — Politisch sittlich wendet sie Plato an π. *νόμων* 3, 701 C: *ὅρκων καὶ πίστεων κ. τοπαράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν* und daraus ungenau Cicero de Legg. 3, 2. — Nicht hierher gehört die sittliche Deutung der Titanen des Onomakritos. S. Plut. π. *σαρκοφαγ.* V, 515 Ster. Vgl. Lob. Agl. 567.

1) *Θῆσαι* säugen, nähren bei den Gramm.; *γάλα θῆσθαι, θήσατο μα-*

Also wie die alte Göttin der Erdfruchtbarkeit und der Erde selbst bald *Titäa* hiess, d. i. Nährerin, bald *Gäa* (von *γάω*), d. i. Zeugerin, so heissen die erdentsprossenen, chthonischen Dämonen (denn das waren sie nach Homer und Hesiod [2])) theils Titanen, d. i. *Nährer*, theils Giganten, d. i. *Zeuger*. Jener Name, nur in anderer Form, ist unstreitig auch Thetis und Tethys, daher diese Göttinnen, letztere vornehmlich zwischen dem Götterthum des nährenden Wassers und Landes schwankt [3]).

ζόν bei Homer und activ *Ἀπόλλωνα θήσατο μήτηρ* Hymn. Hom. an Apollo 123. — Davon *τήθη*, *θαλία*, *θοίνη* u. A. S. Schneider Lex.

2) Iliade 14, 273: *ἅπαντες*
μάρτυροι ὦσ' οἱ ἔνερθε θεοὶ Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες
und V. 278: *θεοὺς δ' ὀνόμηνεν ἅπαντας*
τοὺς ὑποταρταρίους, οἳ Τιτῆνες καλέονται.
wo die Umstände, dass Here, *Erd'* und Meer anfassend bei ihnen und der Styx schwört; dass sie hier unterirdische Götter heissen (nicht eingekerkerte, da *ὑποταρτάριοι* auch nur die Tiefe ausdrücken kann, wie *Τάρταρα γαίης* s. ob.); dass ihrer eine Menge angedeutet wird (in dem zweimaligen *ἅπαντες*) und dass bei ihnen der Göttereid geschieht, auf Naturgötter, Erdgötter deuten; und es zeigt sich hier der Rest eines alten Glaubens, der erst Anlass gegeben hat zu dem sonst von Homer und Hesiod aufgenommenen Mythos der Einkerkerung in den Tartaros. — So Hesiod Theog. 697: *Τιτῆνες χθόνιοι*, wo sie noch nicht eingekerkert sind von Zeus, also von Hesiod wohl auf ihre Mutter Erde bezogen oder auf ihre Einschliessung (*γαίης ἐν κευθμῶνι* Theog. 158), in der That aber vielmehr ein Rest ihrer Vorstellung als Erdgötter. — So noch die Späteren. Hymn. an Apoll. 335: *ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες Τάρταρον ἀμφὶ μέγαν. Τιτᾶνες οἱ καταχθόνιοι δαίμονες* Etymol. M. — *Θέμις Τιτᾶνις, ἡ καταχθόνιος δαίμων* Schol. Aesch. Prom. 873. — Daher die Titanen „finstere Erdmächte" Creuzer Symb. 2, 530, 663. Dass die Titanen einst im Himmel gewohnt haben (Passow im Lex. u. *Τιτ.*), ist nicht zu folgern aus Iliade 5, 898, wo Zeus dem Ares drohend sagt: du wärest dann tiefer *unten* als die Uranionen (d. i. des Uranos Kinder, wie *Κρονίων*). Auch war deshalb Saturnus den Römern ein unterirdischer Gott, weil er wie Kronos und die Titanen Gott der Erdkraft und des Erdsegens war. Plut. Quaest. Rom. 11: *τ. Κρόνον θεὸν ἡγοῦνται χθόνιον καὶ ὑπουδαῖον.* ib. 34: *Κρ. τῶν κάτω θεῶν νομίζουσι.*

3) Vgl. *τίτθη*, die nährende Brust und die Amme, auch *τήθη* für letztere; *θῆτες* vielleicht die nährenden, fröhnenden Landbauer (welche Etymologie nur irrig passiv gedeutet in der Erklärung *παράσιτοι* liegt). Hingegen auch *τίταξ* und *τιτήνη* (d. i. *βασιλεύς* und fem. nach Hesych.) vielleicht als Nährer, Versorger der Diener und Unterthanen. — Tethys Alumnia, Hermann de Myth. Gr. Ant. 8. So Schwenk etym. mythol. S. 102, dem Tethys (verwandt mit *τήθη*) ursprünglich eins ist mit

Die Verwechselung der T-Laute in den altgriechischen Wurzeln haben wir oben bei dem Namen Prometheus erörtert. — Die Endung auf *αν* (in *Τιτάν*) ist so wenig als die auf *ας* (in *Γίγας*) patronymisch und beide begünstigen also keineswegs die Deutung Erdsöhne, von Titäa (nach Diodor [4])) die Titanen, von Gäa die Giganten. Beides sind adjectivische Endungen, welche wie in der Form so in der Bedeutung participienartig zu sein scheinen, vielleicht mit dem Nebenbegriff der Grösse oder Fülle, welcher in den verwandten Formen *αιων* und *αεις* hervorspringt. Also wie Alkman, d. i. Alkmäon und Pan, d. i. *Πάων*, ebenfalls der Nährer, der Weidende, so Titan. Für diese active,

---

Thetis, erst Erdgöttin, dann als Gemahlin des Okeanos dadurch (!) Meergöttin geworden. Derselbe S. 105 leitet *τίτθη* vom Naturlaute der Kinder, woher auch *τέττα*, *ἄττα*, der Vater, besser zwar als das Etymol. M. *τήθη* von *τῆ λάβε* oder *τιτθοί* von *ἐντίθεσθαι*. Aber es kommt nur mittelbar vom Naturlaute, der allerdings in dem *θάω* liegt. — Auch *Θήβη*, vielleicht über terrae (vgl. *τιθαιβώσσειν*) und *Ἀθήνη* (wie *ἄβυσσος*, *ἀμέλγειν*, *ἀμέρδειν* für *βύσσος* u. s. w.) können daher sein. — *Τιταία*, *Τίτας* für *Τιθαία*, *Τίθας*, wie *μῆτις* neben *προμηθής* und überhaupt die Tenues, zumal ionisch, für die Aspirata in *αὖτις* wie in *δέκεσθαι*.

4) Diodor 3, 57 und 5, 66 sagt, dass die Titanen von ihrer Mutter Titäa genannt seien. — In ersterer Stelle, wo er Dionysios dem Samier folgt (wie Weichert zuerst gezeigt hat Ueber Apollonius S. 179 vgl. Lob. Agl. 991), sind die Titanen Kinder des Uranos, Königs der Atlanten, und der Titäa, die unter dem Namen Erde (*Γῆ*) vergöttert worden ist! — In der anderen Stelle, 5, 66, wo Diodor ebenfalls einem euhemerisirenden Pragmatiker folgt, macht er die Titanen zu Kretern und unterscheidet die Sagen, wonach sie entweder des Uranos und der Gäa odcr eines Kureten und der Titäa Kinder sind. Vgl. Lob. Agl. 1129. — So *Γίγαντες οὕνεκα γῆς ἐγένοντο*, Orpheus im 8. B. des *ἱερὸς λόγος* n. d. Etymol. M. s. v.

5) Leichter ist die Endung von *Γίγας*, *Γίγαντός* zu erklären aus *Γιγαείς*, gleichsam als Participium oder auch als Adjectiv der Fülle, schwieriger die von *Τιτάν*, *Τιτᾶνος*. Bei Homer und Hesiod findet sich doch immer nur der Plural und die Form *Τιτῆνες*. Dass die Ableitung von *Τιταία* richtig sei und *Τιτάν* für *Τιταίων*, wie *Ἀλκμάν* für *Ἀλκμαίων* (K. O. Müller Prolegg. d. M. S. 374) entbehrt doch einer bestätigenden Analogie, da zwar *Κρονίων*, *Οὐρανίων* Patronymica sind, aber keine Worte auf *-αιων* oder, worauf es hier ankommt, auf *-αν*. Die gentilischen Endungen, wie *Ἀκαρνᾶνες*, *Αἰᾶνες*, *Ἀθαμᾶνες* wird man nicht hieher ziehen. — Wie *Παιάν* für *Παιήων*, so könnte *Τιτάν* für *Τιτάων* stehen, und wenn die Endung anders überhaupt mehr als eine bloss adjectivische ist, konnte es die der Vergrösscrung sein, wie in *γά-*

verbale Bedeutung spricht auch die Reduplication, welche ebenfalls in Titan wie in Titäa (das nur Femininum von jenem ist) und in Gigas ja ursprünglich überall eine Kraft der Verstärkung oder der Wiederholung hatte, also hier die Erdgötter Vielnährer und Vielzeuger nennt. Dass das *Τι*, was sonst als Reduplication [6]) wie auch *Γι* in *Γίγας* kurz ist, in *Τίτας* dagegen lang gesprochen wurde, darf uns nicht stören, da das Schwanken der Quantitäten in ältester Zeit überall natürlich und vielfach bestätigt ist, insbesondre für die Reduplication mit i, welche sogar ursprünglich überhaupt lang gewesen zu sein scheint, daher diese Länge vor P- und K-Lauten leicht in Nasentöne überging, anderwerts aber wie hiervor sich erhielt [7]). — Hesiod schon giebt eine doppelte Deutung des Namens — für uns ein Beweis, dass keine Autorität alter Etymologie hier entscheiden darf, Theog. 207:

„Jene nun mit Zunamen benannte Titanen der Vater
Uranos, sie die Kinder des Streits, die er selber erzeuget.
Sprach, dass hand*ausstreckend* unbändigen Muths die gewaltige
That sie gethan, und es werde dafür nachfolgen die *Rache*."

Die letztere Ableitung, nur in anderem, nämlich activem Sinne

---

στρων, *κεφάλων*. So ist *Τιθωνός* und *Τιτάν* vielleicht ursprünglich Ein Name (nach Völcker a. O. S. 36). — Einfacher ist es doch, das *-αν* als Nominativendung ohne Nebenbegriff anzunehmen, wie *-αν* und *-ων* auch sonst mit *-ης* und *-ευς* u. a. wechseln, wie *Ζάν* für *Ζεύς*, *Ζής*, *Πὰν* vielleicht von *πάω*, pasco, *ὠτάν* von *ἔτης*.

6) *Τι* ist Reduplication in *Τιτάν*, wie in dem verwandten *τίτθη*, *τιθήνη*, *τιθάσσω*, *τιθαιβώσσω* (denn füttern, pflegen, zähmen sind verwandte Begriffe) wie *Γι* in *γίγας*. So *τιταίνω* von *τείνω*. In allen diesen hat die Reduplication die Bedeutung der Wiederholung und daher der Verstärkung. So *Σίσυφος* von *σοφός* (Welcker Tril. 551), *Τιτυός* von *θύω*, ich tobe, rase, eben davon vielleicht *Τίτυρος*, d. i. *σάτυρος*, vgl. *θύρσος*, *διθύραμβος*. Beiläufig bemerke ich, dass bei Plutarch de Musica c. 14 *τιτυριστικῆς* statt *κιθαριστικῆς* zu schreiben ist, d. i. *συριγκτικῆς* als die dritte Erfindung des Apollo: *οὐ μόνη κιθάρα Ἀπόλλωνος ἀλλὰ καὶ αὐλητικῆς καὶ τιτ. εὑρετὴς ὁ θεός*; daher, sagt Plutarch, die Chariten auf der Hand des delischen Apollo mit *λύρα*, *αὐλὸς* und *σύριγξ* und diese dreifache Musik im hyperbor. Zuge nach Delos.

7) *πιφαύσκω*, *κιχάνω*, *ἵημι*, *πίπτω* (nach Etymol. M. h. v. *τὸ πίπτω φύσει μακρᾷ παραληγόμενον*). So Buttmann A. Sprachl. II, S. 40, der doch den Nasenlaut (*κιγχάνω*, *πίμπλημι*) für die Ursache, nicht für die Folge der Länge hält. — Bei Hesiod Theog. 209 ist *τιταίνοντας* Folge der Deutung der *Τιτῆνες*, doch begünstigt von jenen Analogien.

liegt vielleicht nach dem Vorgange eines älteren Dichters schon in Theog. V. 165:

„Folget, wir *rächen* die Schmach, die euch der Vater gethan hat [8]).“

Jene Verse (V. 207 flgg.), welche die Namendeutung offener geben, sind mit Unrecht angefochten worden, da ja nicht nur solche Vorhebung der Namenbedeutsamkeit der alten, auch der hesiodischen Dichtkunst ganz gemäss ist, wie uns die Behandlung des Prometheus und der Pandora gelehrt hat [9]), sondern auch, weil besonders in jener Stelle die Verse wesentlich sind, wodurch ausgedrückt wird, dass die Titanen „die grosse That vollbracht“ (V. 209), d. i. den Uranos gestürzt und selbst die Herrschaft unter sich getheilt haben. Dies (worauf der Dichter in der Folge nur andeutend zurückweist V. 421—424) musste hier eingeschaltet werden nach der Entmannung und letzten Zeugung aus dem Samen des Uranos und vor den Genealogien der Nachkommenschaft der Titanen gemäss dem Gange der Theogonie, welche den Stammbaum der herrschenden Götter, also auch der Titanen und des Kronos (sowie vorher den des Uranos und nachher den des Zeus und der Kroniden) jedesmal giebt in der Zeit ihrer Herrschaft, indem so das Mythische mit dem Genealogischen eng verbunden wird (vgl. unten über die Stellung

---

8) So *τίτας*, d. i. *τίτης* (*τίτας τιμωρός* Hesych.) bei Aesch. Choeph. 64 und *ἀτίτης*, ungestraft Eumenid. 152 ungeehrt Agam. 72 (über die passive Bedeutung dieser Endung, wie in *Πρ. δεσμώτης*, s. Buttm. a. gr. Gr. II 326). — Eine *dritte* Herleitung könnte man bei Hes. Theog. 422 flgg. finden: *ὅσσοι .. Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο καὶ τιμὴν ἔλαχον ... ὅσσ' ἔλαχεν Τιτῆσι*, aber das Wort *τιμήν* ist wohl hier nur zufällig, obgleich die ältere Wiederholung desselben V. 415—427 und 392—399 auffällt. So *Τίταξ ἔντιμος ἢ δυνάστης, οἱ δὲ βασιλεύς* Hesych. und *τιήνη, τιτήνη, βασίλισσα*, also von *τίειν*, d. i. *τιμᾶν*. Auch das Etymol. M. 760, 39 hat die Form *τιάν* neben *τιτάν*, aber mit der Ableitung von *τίνειν*, büssen. S. jedoch oben unsere Verknüpfung der Begriffe des Nährers und des Herrn (Brodherrn) in *τιτάν, τιτήνη* von *θάω* Anm. 3. *Τίταξ* kann auch von *τάσσειν* (also *ταγός*) sein oder wahrscheinlicher von *τιθάσσειν*, wie *ἀνάσσειν, ἄναξ*.

9) Von den Namendeutungen, die den ältesten Dichtern und Logographen der Griechen (sowie der Hebräer und Inder) gemein sind mit den jüngeren und jüngsten, vgl. unten Prometheus bei Aeschylus, Plato, den Stoikern; besonders über Plato Kratylus s. unten bei dem orph. Kronos-Prom.

der Iapetiden in der Theogonie). Daher ist hier der *Zweck* der Namendeutung der Titanen zugleich dieser, den Sturz des Vaters und ihre Erhebung auszusprechen, und es ist diese Deutung, wie so viele spätere mythischer und geschichtlicher Namen, *nicht* als eine eigentliche den Ursprung suchende *Etymologie*, sondern vielmehr als ein *freies*, *zweckmässig benutztes*, *bedeutsames Wortspiel* anzusehen. Beide Erklärungen, die vom *Handausstrecken* und die vom *Bestraftwerden* wiederholt das Etymol. Magnum unstreitig aus unserer Stelle [10]). Je gewöhnlicher aber jener Ausdruck ist für Anstrengung und Kampf [11]), um so leichter konnte der Dichter den Namen aus der Empörung gegen Uranos und dem Götterkriege deuten. Aber dies beweist nicht für die Wahrheit der Deutung, zumal da Homer den Namen der Titanen hat ohne ihren Aufstand und Krieg zu kennen. Noch weniger sind wir befugt, der hesiodischen oder vorhesiodischen Zeit die physikalische Ansicht dieser Tendones als gegeneinanderstrebender Urkräfte unterzulegen [12]). — Die Herleitung aus fremden Sprachen, z. B. aus dem Phönikisch-Hebräischen hat nichts für sich als die vermeinte Analogie anderer ebenso dunkler Götternamen (wie Kabeiren und Ana-

---

10) Auch Plutarch *περὶ σαρκοφαγίας* V, 515 ster.; p. 49 Wytt. *τὸ ἐν ἡμῖν ἄλογον ... Τιτᾶνας ὠνόμασαν. καὶ τοῦτό ἐστι κολαζομένου κ. δίκην διδόντος.*

11) *Τιταίνειν*, nämlich *χεῖρας* oder *πόδας* und *τιταίνεσθαι* s. Passow Lex. Tendones Hermann de Myth. Gr. Ant. 9.

12) S. Hermann l. l. „Tendones appellati non ab alia re, quam quod ultro citroque tendendo omnem rerum naturam pertentaverint .. Tentamenta haec fuerant condendae rerum naturae sed irrita. Ei rei finem imponere eius erat qui *Κρόνος Perficus* vocatur. Itaque antiquus philosophus, ut conquievisse ceterarum virium rudes impetus, solamque superstitem mansisse vim perfectricem indicaret, ab hoc parentem privatum esse generandi potestate dixit.“ Sehr schön! Auch mir scheint der Kronosmythus (der ja auch den Pausanias 8, 8, 2 zu Anerkennung des Bedeutsamen bekehrte) in der Vaterentmannung und Kinderverzehrung physikalischen Inhaltes zu sein. Aber diese Zeugungen des Uranos waren in der ersten Form dieses Mythos gewiss nicht die zwölf von Hesiod aufgestellten Titanen. — Nach K. O. Müller Prolegg. S. 373 sind die Titanen „der generelle Ausdruck des allgemeinen Lebens der sichtbaren Welt“ (im Gegensatz der Individualität der herrschenden Götter). Derselbe giebt bekanntlich in diesen Prolegg. die beste Uebersicht der verschiedenen neueren mythologischen Ansichten und ihrer Contraste auch in Bezug auf die Titanen.

ken)[13]) und ist nur das Eingeständniss der eigenen Verzweiflung, jene wie diese Namen aus dem Griechischen erklären zu können.

§. 96. Nur die *Gesammtheit*, nicht Einzelne heissen *Titanen* bei Homer und Hesiod, weder einer jener Uraniden noch einer ihrer Nachkommen; z. B. Prometheus ist Titan erst bei Sophokles (s. ob.). Wie viele also und welche Einzelne sind Hesiods Titanen? Er redet Theog. V. 676 von ihren *Phalangen* wohl nicht bloss wegen des dichterischen Schlachtgemäldes, auch nicht mit bestimmter Beziehung auf mitstreitende Titanenkinder, sondern es ist dies wahrscheinlich ein Rest der älteren, homerischen Unbestimmtheit der Zahl dieser chthonischen Götter. Jene *zwölf erstgebornen* Kinder des Uranos und der Gäa, deren Zahl durch Kronos als den jüngsten abgeschlossen ist (Theog. V. 133—137), heissen zwar hier, wo sie einzeln genannt werden, auch nicht ausdrücklich Titanen, aber dies nur darum hier nicht, weil Hesiod, wie wir gesehen haben, erst später (V. 207) ihre Empörung als durch diesen Namen nach seiner Deutung bezeichnet darstellen will. Dass aber jene Geschwister des Kronos gemeint sind in dem Verse 207 flg.:

Jene nun mit Zunamen benannte der Vater Titanen,
Uranos, sie die Kinder des Streits u. s. w.

erhellt schon daraus, weil nach Abzug der erst später von Zeus befreiten Kyklopen und Hekatoncheiren (Theog. 501 und 617 flgg.) nur jene Kronosgenossen übrig bleiben, welche früher durch die Mutter Gäa befreit dem Uranos in der Herrschaft folgen und nachher dem Zeus unterliegen. — Die *Namen* dieser *einzelnen* Titanen bei Hesiod würden für uns von Werth sein, wenn sich wirklich darin eine Art von System ausspräche oder wenn daraus auch nur überhaupt ein Schluss auf den Ursprung und Inhalt aller Titanen und folglich z. B. auch des Iapetos sich ergäbe. Wirklich konnten die Namen Okeanos, Hyperion, Rheia, Phöbe, Tethys leicht dazu verleiten, auch die Uebrigen auf Theile oder Kräfte der Natur zu deuten und die

13) Für die phönikische (hebräische) Ableitung nach Bochart, Sickler u. A. neuerlich besonders Böttiger Kunstmythol. S. XXXIX, 206, 219, 246. (Vgl. oben über Iapetos.) Ihm bedeutet es Herrscher. Von welcher Wurzel? Ueberhaupt sind die sicheren der phönikisch-griechischen Wörter (bei Böttiger a. O. S. 392) nur mercantilische.

Gleichzahl der 6 Brüder und 6 Schwestern, sowie die Namenform der anscheinend paarweis Auftretenden, Koios und Krios, Rheia und Theia [1]) konnte auf ein älteres in seinen Theilen paralleles organisches Ganze physikalischer Begriffe hinzuweisen scheinen, bestätigt durch die gleiche Bedeutung und ähnliche symmetrische Form mehrerer in Hesiods Theogonie vorhergehender und nachfolgender genealogischer Namenreihen. Und wie scharfsinnig und sprachkundig dies Titanensystem gedeutet und latinisirt worden, ist bekannt [2]). Man könnte sich versucht fühlen nach dieser Ansicht in der gefügigeren deutschen Sprache die Tafel der Titanennamen:

Okeanos —
Koios, Krios — Hyperion, Iapetos —
Theia, Rheia — Themis, Mnemosyne — Phoebe, Tethys —
Kronos,

möglichst treu wiederzugeben, etwa so:

Schnellwandler, —
Lagerer, Trenner — Hochwandler, Schnellfaller —
Läuferin, Strömerin — Gesetzgeberin, Gesetzbewahrerin — Leuchterin, Nährerin —
Vollender.

Aber man verfällt nothwendig so in *ein willkürliches etymologisches Spiel*, welches mit Einzelnem, was darin gewiss oder sehr wahrscheinlich ist (z. B. dass Okeanos der Weltstrom und Hyperion der Sonnengott ist, wie bei Homer [3])), anderes Un-

1) Vgl. Creuzer Briefe an Herm. 159. Diese begriffpersonificirenden Titanendyaden wären Vorläufer der pythagoreischen Systoichien, d. i. Urbegriffpaare, z. B. der alkmäonischen Kategorien bei Aristot. Metaphys. I, 5 (vgl. unten über Varro's Prometheus) und ihres neuplatonisch-mythischen Missbrauchs. S. Lobeck Aglaoph. 930. — Denn die Titanen sind ja nach jener Ansicht die spannenden Weltkräfte, aus deren *Gegensatz* und Gleichgewicht die Ruhe entsteht, „durch deren *gegenseitige* Bändigung die chaotische Mischung der Elemente sich in Eintracht und Ordnung versetzte!" Baur Symbolik n. Myth. II, 291.

2) Hermann de antiq. Gr. myth. p. VII. Celerivena — Turbulus, Seiugus, — Tollo, Mersius, — Ambulona, Fluona, — Statina, Moneta, — Februa, Alumnia, — Perficus. Vgl. Herm. über das Wesen d. Mythol. S. 83. Die Deutung daselbst ist doch wohl zu übersinnlich dynamisch.

3) *Hyperion* Sonnengott bei Hom. Odyss. I, 24; 12, 133. Daher auch *Titan* bei den Späteren, z. B. Orph. Hymn. 34, 3. Orph. Argonaut. 514 und besonders bei den Lateinern für Sol. — Wie Hyperion nach

sichere verbindet (z. B. Kronos, in welchem wir nicht den Vollender der Weltordnung, sondern einen dem Volke näher stehenden, vollendenden, d. i. früchtezeitigenden Naturgott und Jahrgott erkennen) — so dass das Meiste nicht nur willkürlich übersetzt ist, sondern auch trotz der Uebersetzung dunkel bleibt und man nicht weiss, welche dieser Namen und ob man einige davon auf Nebel oder Sturm, Flüsse und Regen, Mond und Sterne deuten soll. Die Angaben der Späteren, wie die von der urgriechischen Verehrung der Gestirne, des Himmels und der Erde bei Plato (Cratylus 397 d.) haben so wenig geschichtlichen Werth als die stoischen oder die neuplatonischen Deutungen. Ueber Iapetos Namen haben wir oben unsere von dieser physikalischen Titanenansicht ganz abweichende Meinung geäussert. Abgesehen aber von diesen alten Dunkelheiten wird das Streben ein System hineinzubringen auch durch das Gegentheil, nämlich durch die Neuheit und Deutlichkeit der Themis und Mnemosyne vereitelt, welche beide nur künstlich auf Weltordnung gezogen würden, da Themis ursprünglich sowie bei Homer und Hesiod Gesetz und Recht im Staate bedeutet, Mnemosyne aber nur die durch die Sänger erhobene Gedächt-

---

Diodor 5, 67 ein Gestirnbeobachter war (à la Palaephatus), so Titan, von dem Titane unfern Sikyon benannt sein sollte, Bruder des Helios, d. i. Beobachter der Sonne und der Jahreszeiten, nach Pausanias 2, 11, 15, obwohl dieser anderwerts solche Historisirung verwirft, z. B. 2, 35, 9, wo die Sage selbst die Götter Klymenos und Chthonia (Hades und Demeter zu Hermione s. ob. §. 90 üb. Klymene) zu blossen Stiftern des Cultus machte! — Da dort so wenig als sonst irgendwo ein Titantempel war, so beruhte jene Sage wohl nur auf Etymologisirung des Ortnamens *Titane*, der vielmehr die Gipsstadt bedeutet, wie Titanos in Thessalien (*Τιτάνοιο λευκὰ κάρηνα* Iliade 2, 735. Strabo 9, 5, 310 Ster.) von *τίτανος*, d. i. *γύψος*, und dies wohl vom Dehnen und Streichen, *τείνειν*. Dahin gehört auch *Τιτώ* für *Τιτανίς*, d. i. *ἡμέρα* nach Etymol. M. u. Gud. aus Kallimachos, eigentlich für Eos (Aurora) als Tochter Hyperions. So *Τιθωνός· ἡ ἡμέρα* nach dems. Etymol. M. und Gudian., wodurch die Verwandtschaft der Namen *Τιτάν* und *Τιθωνός* sich bestätigt. — Titan (d. i. Hyperion) ist patruus des Prometheus bei Lactantius de orig. err. 2, 10, Bruder des Iapetos bei Hesiod. Wurde vielleicht Hyperion und Iapetos zu Sonne und Mond bei dem Deuter und Dichter, der dem Iapetos 29 Kinder giebt (Proklos zu Hes. Tagw. 50. S. 24 Heins.)? — Wenn Hyperion und Phöbe ursprünglich Götter der Sonne und des Mondes waren, so berechtigt doch dies keineswegs, die Titanen überhaupt für sabäische oder siderische Götter zu halten. S. dag. Böttiger Kunstmythol. a. O. bes. S. 17.

nisskraft, die erst bei Hesiod erscheinende Mutter der Musen ist, also Beides Begriffpersonificationen, welche mehreren der übrigen Titanen offenbar ganz heterogen sind. So zerfällt jenes angebliche System und mit ihm verschwindet die Möglichkeit, die dunkeln Titanennamen danach zu bestimmen.

§. 97. Die *Zahl* der Titanen war ursprünglich (wie bei Homer) eine unbestimmte und vielleicht grösser gedacht, was noch die Titanenphalangen bei Hesiod andeuten, daher auch die Späteren sich nicht streng an die hesiodische Zahl binden [1]). Dass die *Zwölfzahl* nicht zufällig und auch *nicht unmittelbar*, etwa wegen calendarischer oder anderer Anlässe auf die Titanen angewendet, sondern dass sie unstreitig der Zahl der grossen Volksgötter, der sogenannten Olympier nachgebildet sei [2]), darin stimmen wir den Mythologen bei, welche erkennen, dass jene sogenannten alten Götter (ϑεοὶ πρότεροι, Theog. 424.) nur der *Form* nach älter, dem Ursprunge nach aber einzeln genommen gewiss viel jünger sind als die Volksgötter, die Kinder des Kronos und des Zeus [3]). Die Zwölfzahl dieser kann

---

1) In der orphischen Theogonie (bei Proklos in Tim. V, 295. s. Lob. Agl. 505, 557) werden sieben Titanen und sieben Titaninnen genannt, nämlich ausser den hesiodischen noch Phorkys und Dione. — Apollodor 1, 1, 3 und Diodor 5, 66 stimmen mit Hesiod überein, ausser dass jener Dione hinzufügt, dieser Theia weglässt. Aber Diodor 3, 56 erwähnt achtzehn Titanen (also wahrscheinlich neun und neun) als Kinder des Uranos und der Titäa. — Auf eine grössere Zahl deutet ausser Theog. 676 φάλαγγες das homerische ἅπαντες. Il. 14, 274, 278.

2) So Welcker Trilogie S. 39 u. A.

3) Dass die angeblich jüngeren Götter (ϑεοὶ νέοι, νεώτεροι Aesch. Pr. 438 Eumen. 457) in der That die älteren sind s. K. O. Müller Prolegg. 229. 373 flg. So ist z. B. Artemis Göttin der Pelasger als überall mitgeführte Stammgöttin, Plutarch π. ἀρετ. γυν. T. VIII 273 W. (II. 198 Ster.) — Dagegen nimmt noch Böttiger in der Kunstmythol. XXXVII, 202 flgg. vor dieser hellenischen Volksreligion eine phönikisch-sabäische, titanische Periode an (S. 207) und noch weiter zurück eine pelasgisch-fetischitische. — Baur, welcher in seiner Symbolik und Myth. II, 1 S. 65 flgg. u. 71. die Kennzeichen der *älteren* Götter in Naturinhalt, Geheimdienst, Zauberkraft, Höhlenwohnung, Riesen oder Zwergform und Missgestalt findet, also auch in der dunkeln Macht und riesigen Form der Titanen, d. i. Recken (S. 294) hat sich durch die Vergleichung der nordischen Götter verführen lassen zu dem Schlusse der Analogie, dass, wo einige Eigenschaften gemeinsam sind oder zu sein scheinen (z. B. den Asen mit Titanen und Kabeiren) auch das Zeitver-

allerdings einen calendarischen Grund gehabt haben [4]), aber auch vielleicht nur den Grund der bei Homer vielfältig und oft wiederkehrenden Rundheit dieser Zahl [5]) oder irgend einen anderen Grund, der sammt der Zeit und dem Orte ihrer Entstehung für uns leider verloren ist. Denn wie alt das Heiligthum der zwölf Götter zu Thelpusa in Arkadien war (Paus. 8, 25, 3), ist unbestimmbar; das Gemälde der zwölf Götter in der königlichen Stoa zu Athen (Paus. 1, 3, 3) ist wahrscheinlich, sowie die der alten Kunst angehörigen die Zwölf in Reliefs darstellenden uns erhaltenen Werke, der borghesische Altar in Paris und die capitolinische Brunneneinfassung, nicht weiter hinaufzusetzen als höchstens um die Mitte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. [6]) Eine überlieferte Zeitbestimmung haben erst der athenische Altar der zwölf Götter, geweiht von Peisistratos dem Enkel (Thucyd. 6, 54) und die Bildsäulen der zwölf Götter zu Megara als angebliche Werke des Praxiteles (Paus. 1, 40, 3). So bleibt die hesiodische Titanenzahl der älteste und obwohl nur mittelbare, doch sichere Beweis für das höhere Alter der grossen Zwölfzahl. Dass dieselbe nicht unmittelbar in der Theogonie hervortritt,

---

hältniss und Schicksal als älterer verdrängter Götter dasselbe für beide sein werde.

4) Vgl. die borghesische Vase in Paris no. 381, wo die zwölf Götter mit den Zeichen des Thierkreises.

5) *Δώδεκα* runde Zahl bei Homer; daher als solche vorzüglich häufig und meist da, wo der Zusammenhang eine Menge fordert. Zu den zwölf Olympiern und Titanen gehören als Pendant besonders die zwölf Kinder der Niobe, Il. 24, 603, und die zwölf des Aeolos, Odyss. 10, 5, *beide Mal sechs Söhne und sechs Töchter* (wie bei jenen Göttern) — aber zwölf Söhne des Neleus Iliad. 11, 691, und zwölf Töchter des Priamos Il. 6, 246. — Zunächst vergleichbar sind die zwölf Fürsten der Phäaker Od. 8, 390. — Die *Menge* wird ausgedrückt in den *je* zwölf Heerden jeder Art Viehes Od. 14, 100; *je* zwölf Stück Kleider jeder Art Il. 24, 230 (u. Od. 24, 275); *je* zwölf Stück Waffen jeder Art Od. 22, 144. — Anderwerts erscheint die 12 neben und mit den Zahlen 7, 10, 20 u. a. Il. 9, 123; 19, 244 u. a. O.; — dieselbe Zahl in *heiligen* Dingen als Zahl der Opfer Il. 18, 336. Od. 13, 182; 12 Tage als Götteraufenthalt bei den Aethiopern Il. 1, 425, als Frist des Schwurs Od. 4, 747, als Frist des Waffenstillstands Il. 24, 781 u. s. w.

6) Vielleicht erst Copie des Altars des Peisistratos. S. K. O. Müller Archäologie S. 70 flg. No. 16. — Der borghes. Altar im Museum Pioclem. T. VI t. B; die capitol. Brunnenmündung Mus. Cap. 4, 22. — Ueber ihr Alter s. Winckelmanns Werke 3, 205 und Meyer Kunstgesch. S. 23.

zeigt, dass die Genealogien und eingestreuten Mythen älter sind als dieses System. Denn von der Symmetrie der Zwölf, wo sechs Kinder und ebensoviel Enkel des Kronos erscheinen und zwar Paar für Paar soviel möglich gleichartige Götter und Göttinnen, wie z. B. in jenen Reliefs, obwohl nicht ohne Abweichungen in der Wahl der Götter, davon ist in dem Stammbaume der *Enkel* des Kronos Theog. 886 figg. keine Spur. Dagegen zeigt sich in der Zahl und in der Stellung der *Kinder* des Kronos (welches ungefähr die der Form nach ältere Hälfte jener olympischen Zwölfzahl ist) deutlich dasselbe System wohlgepaarter Götter:

Hestia, Demeter, Here
Hades, Poseidon, Zeus.

Unter diesen ist Hades natürlich nachher von den Zwölfen, d. i. den Olympiern [7]) ausgeschlossen, Hestia aber ist laut ihrem Namen und Begriffe eine jüngere Gottheit. Also auch diese symmetrische Sechs ist in ihrer Verbindung jünger als die meisten dieser Götter einzeln sind. Es kam darauf an, eine Vereinigung der gegebenen Götter zu bilden da, wo sie noch nicht war, nach Analogie menschlicher Paarung und Zeugung; darum nahm man für die Volksgötter theils den Zeus, theils für diesen und Andere zusammen den dunkeln Naturgott Kronos als Vater hinzu. Für diesen hinwiederum und die ihm durch ihre Dunkelheit und Unvolksthümlichkeit und Naturkraft verwandten Götter, die Titanen, nahm man gar Wesen als Eltern zu Hilfe, die so unbegrenzt und unplastisch, so abstract und unpersönlich sind, wie Erde und Himmel. So ist, was in der Form der Fabel und Genealogie als das Aeltere erscheint, in der That wahrscheinlich, zum Theil wenigstens, das Jüngere, denn auch einzelne *uralte* Localgötter mögen unter den dunkeln Titanennamen bei Hesiod sich erhalten haben [8]). Es ist jedoch bemerkenswerth, dass *nicht* so, wie die Zahl der sechs weiblichen und sechs männlichen Götter, ebenso auch die Paarung je eines Gottes und einer Göttin von den Olympiern auf die Titanen übergetragen worden ist: ein Beweis mehr, dass diese dunkeln, obwohl meist jüngeren Götter zufällig und allmälig als Titanen

7) Besser wäre Olymper vom Olymp, Olympier von Olympia.

8) Ueber die Locale des Kronos s. §. 88 Anm. 4. — Gegen die Meinung von „ältesten Mythen ohne Local" vortrefflich K. O. Müller Prolegg. 229. Vgl. oben Anm. 3.

bezeichnet und angereiht, doch aber als solche schon dem Hesiod überliefert waren. — Wie verschiedenartig sie unter einander sind, zeigt schon Okeanos, welcher bei Hesiod an den Kämpfen der Titanen keinen Antheil nimmt und in Berathung seiner Tochter Styx den Zeus begünstigt (Theog. 398) gemäss der den Göttern der Gewässer eigenen Klugheit und Weisheit [9]).

§. 98. Die mythischen Andeutungen bei Homer [1]), nämlich dass sie chthonische oder unterirdische Götter heissen und dass die Götter bei ihnen und der Styx den grossen Eid schwören (Iliade 14, 274, hergenommen unstreitig von menschlicher Anrufung der in der Tiefe, im Gebiete der Gräber hausenden Todesmächte), dann bei Hesiod, dass diese unterirdischen Götter die überirdischen (die Olympier) bekämpfen (eine Dichtung, die doch auch schon aus der Sage von einzelnen älteren verdrängten Göttern, z. B. Kronos, vielleicht auch Iapetos (s. ob.) entstanden sein kann), und dass sie entweder im Innern der Erde oder in dem noch tieferen Tartarus eingekerkert werden: alles dieses begünstigt die Vermuthung, dass sie ursprünglich die Erdgötter waren, welche wir schon oben in dem Namen der Titanen, d. i. der Nährer, gefunden haben, eine Erklärung, wofür wir noch spätere Andeutungen als mögliche Reste der älteren Vorstellung anführen könnten, z. B. dass sie es sind, von denen Götter und Menschen entsprossen (nach dem Homeridenhymnus auf Apollo 335), dass sie die Zertheiler des Dionysos sind (bei Onomakritos) und selbst im Namen, wie Sykeas [2]), die Personification nährender Naturkräfte zeigen bei den Orphikern; dass sie noch bei Diodor 5, 66 (§. 95 Anm. 4.) als Erfinder gepriesen und im pseudorphischen Hymnus 37 als Ursprung der Menschen, Wohner des Unterirdischen, Schützer gegen den Fluch der Todten angerufen werden. Aber wir legen darauf keinen Werth für die vorhesiodische Zeit. — Auf Prometheus hat die Urbedeutung der Titanen als chthonischer Götter keinen Einfluss, da seine agrarischen Beziehungen jünger sind und in keinem Zusammenhange stehen mit seinem titanischen Stammbaume; denn Prometheus wurde zum Sohne des Iapetos, wie dieser zum Titanen, Beides nur darum (wie wir gesehen), weil Beide, Pro-

9) S. darüber unten bei Okeanos im Prometheus des Aeschylus.
1) S. oben §. 88 Anm. 5 und §. 95 Anm. 2.
2) Dorion in s. Georgikon bei Athenaeus III. 14, 78, a.

metheus wie Iapetos, Gegner des Zeus sind. Auch der Götterkrieg und Dynastienwechsel geht uns hier nichts an, theils weil Prometheus bei Hesiod damit nicht in Verbindung steht, theils weil jene Mythen überhaupt nicht so tiefen und umfassenden Inhaltes sind, wie die jüngeren Deutungen die bald physischen, bald ethischen Weltperioden des Fortschreitens, *bald vom Schlimmen zum Guten, bald umgekehrt* darin finden (s. unt. von Kronos); da Jenes doch vielmehr nur die ältesten poetischen Versuche der *Systematisirung* sind, Vorläufer der logographischen und alexandrinischen Genealogien und Dynastien.

Uebersicht.

§. 99. Wir beschliessen diesen Abschnitt mit einem Rückblicke auf die Bahn, welche Prometheus von seiner Entstehung an bis hieher in der ganzen vorhesiodischen Zeit durchlief. Was erstlich den *Inhalt* oder Gegenstand (das *Was*) unseres Mythus betrifft, so scheint er von *Menschlichem* ausgegangen zu sein, erst für sich betrachtet, dann in Bezug auf die Götter, endlich auch auf *göttliche* Wesen ohne Rücksicht auf den Menschen, und dies, wie Alles, was wir hier vorläufig unterscheiden, schon in vorhesiodischer Zeit. In dem Menschlichen aber ist es zuerst das *Intellectuelle*, nämlich gemäss jener Zeit eine *praktisch*-intellectuelle Kraft und Thätigkeit und zwar anfangs in Bezug auf *bestimmte Objecte*, des Feuers Gebrauch, die Opfermahlzeit, das Weib; nachher ward eben durch diese Verbindung des Besonderen in Prometheus sein Begriff zu dem *Allgemeinen*, zur Klugheit und zum Vorbedacht überhaupt erhoben (später, erst bei Hesiod ist es ein *moralisches* Verhältniss, was durch unseren Mythus ausgedrückt wurde), jenes ursprünglich von der *günstigen* prometheischen Seite der erfindsamen Klugheit und wohlthätigen Vorsorge, ja einer heroischen Kühnheit und Beharrlichkeit im Kampfe mit dem mächtigeren Gotte, nachher von der *nachtheiligen*, der epimetheischen Thorheit (frevelhafte Anmassung wird es erst bei Hesiod). Wir sehen also in Prometheus anfänglich den Menschen, nämlich den denkenden, in bestimmten praktischen Beziehungen erst von der Lichtseite, dann denselben von der Schattenseite (nachber, wahrscheinlich erst bei Hesiod, denselben in sittlicher Hinsicht und dann zuerst wohl von der Kehrseite); wir sehen auch einen Gott in Prometheus, nicht nur der Form nach (und dies ur-

sprünglich), sondern auch dem Glauben, zwar nicht von Anfang, aber vor Hesiod, also dem Inhalte nach. — Zweitens die *Darstellungsgattung* (d. i. das Verhältniss zwischen Object und Form, *wiefern* jenes durch dieses dargestellt wird) ist ursprünglich die einfachste, nämlich die *abbildliche*, wo der Gegenstand, z. B. der Begriff der Vorbedachtsamkeit durch das ihm eigenthümliche Wort ausgedrückt wird und durch ein den Vorbedachtsamen leibhaftig wiedergebendes Bild eines mit jenem Namen und jener Eigenschaft begabten Einzelwesens, also durch abbildliche concrete Personification [1]), und wo der bestimmtere sinnliche Begriff, wie der der Benutzung des Feuers oder des Opferthieres, durch die gleichen oder ähnlichen Handlungen im Mythus wiedergegeben wird; hiezu kam die dichterische Darstellung schon in der Vergötterung, welche bald auch *gläubig* empfangen und überliefert wurde; dann in der Ausschmückung, z. B. der Stiertheilung und der Pandorafabel; endlich verband sich damit auch das Sinnbildliche, was z. B. in dem Stammbaume der Iapetiden liegt und in der Kiste der Pandora. — Drittens das *Bild* des Prometheus oder vielmehr die Form, welche wir oben die Mittelvorstellung nannten im Gegensatze des äusseren sichtbaren oder hörbaren Mittels, kurz das *Wie* der Darstellung geht von der *Einheit der Person* aus, später fortschreitend zu der Zweiheit in dem Gegensatze des Epimetheus, noch später zu der *Mehrheit* der titanischen Brüder und der in den Fabeln auftretenden Nebenfiguren; sie geht von unbestimmterer *Gestalt* zur bestimmteren fort (Prometheus heisst ja bei Hesiod der Schöne); sie geht von *Einer Handlung*, die ursprünglich mit dem Eigennamen des Prometheus verbunden war, zu der *Verknüpfung* einer zweiten, zuletzt mehrerer Begebenheiten in dem Einen Subjecte fort (wenn auch noch nicht zu der geschichtartigen hesiodischen Verkettung des Ganzen); sie geht zugleich von der *einfachsten* und rohesten, also ältesten Sage, der von der Feuerentwendung, zu der *zusammengesetzteren*, einen Culturfortschritt zeigenden, von der Opfertheilung, von der Bestrafung des Prometheus endlich zu der ausgebildeteren, künstlicheren, feineren von der Pandora über. Es ist also *nicht eine Mehrheit von Prometheussen*, die allmälig verbunden

---

1) S. oben von der verallgemeinten Selbständigkeit im Gegensatze des verselbständigten Allgemeinen. Einleit. §. 64.

wurden, sondern wahrscheinlich eine Ausbildung des Einen durch Hinzudichtung oder Uebertragung der ihm angemessenen Mythen. — Viertens die *Kunst* oder das äussere Mittel, *wodurch* jene Phantasievorstellungen der mythischen Person und der ihr beigelegten Eigenschaften dargestellt wurden, begann mit der Sprachbezeichnung, nämlich zuerst mit dem Eigennamen, der so alt ist als die Person und als der Anfang des Mythus selbst; dann die Beiwörter und der mündliche Bericht oder Gesang der Sagen in fortschreitender Ausbildung; bald wohl auch (obwohl alle Kunde davon fehlt) schon vor Hesiod irgend ein sichtbares Bild des Feuerentwenders oder des Gefesselten und Gequälten.

§. 100. Was endlich die *Zeiten* und die *Orte* des Ursprunges und Fortganges unseres Mythus betrifft, so ist das *gegenseitige Zeitverhältniss* in Hinsicht der Aufeinanderfolge der Stufen eben nichts Anderes, als die hier angedeutete Geschichte des Entwickelungsganges der Sage. Die Zeitbestimmungen aber des Abstandes jener Stufen von einander und von Hesiod und folglich des wahren *Alters* der einzelnen Fortschritte oder auch der Entstehung des Mythus ist kaum nach Wahrscheinlichkeit genauer zu bestimmen; nur beweist die Menge und die Ungleichheit *der vorhesiodischen Stufen* unverkennbar ein weiteres Zurückliegen des Anfangspunktes, ein wahrscheinlich um mehrere Jahrhunderte höheres Alterthum des Prometheus, d. i. des mit seinem Eigennamen, seiner wesentlichen Eigenschaft und seiner ältesten Handlung begabten Einzelwesens. Wenn die Einfachheit und kühne Rohheit einiger Theile, nämlich zuerst des Feuerdiebstahls, dann der Fesselung nnd Leberzernagung jenes *höhere* vorhesiodische, vorhomerische Alter bestätigt, so wird doch auch das *höchste Alter* widerlegt durch die Kenntlichkeit des Sinnes im Namen und durch dessen vergleichungsweis jüngere Form, sowie durch das Menschliche und Praktische, ja das Geistige, Intellectuelle der mythischen Erzählung in ihrer Form und in dem abbildlich dadurch ausgedrückten Inhalte, im Gegensatze der vorherrschenden localen Naturgötter und Götter der gemeinen Künste und des äusseren sinnlichen Lebens der urgriechischen pelasgischen Zeit, nicht zu erwähnen des niederen Ranges, den Prometheus in Hinsicht auf den Cultus und selbst in der Sage unter den Göttern einnimmt. In der *mittleren* Zeit, zwischen der pelasgischen und der dorisch-ionischen Zeit,

also in der älteren hellenischen, in der äolisch-achäischen Zeit entstanden und zwar am Anfange derselben, bildete er sich schon in diesem vorhesiodischen Zeitraume stufenweis aus, jedoch gewiss in ungleichen Zeitabständen, indem man lange stehen blieb bei dem Sinnlicheren und Einfacheren, spät zu dem Geistigeren und dem Zusammengesetzteren des Inhaltes und der Form fortgehend. — Ebensowenig bestimmt ist der *Ort* des Ursprunges und der Gang der Locale. Nur dies ist gewiss, dass Griechenland die Heimath des Prometheus selbst ist und es ist wahrscheinlich, dass die Sage von *Böotien* ausging, denn dort fand sie schon vielfach ausgebildet der *askräische* Sänger; ja, wenn es überhaupt rathsam wäre, zwischen den vielen Möglichkeiten frei zu wählen, so würden wir vorzugweis den Geburtsort der Sage in dem *Kabeirion bei Theben* vermuthen, da abgesehen von dem Schweigen Homers und Hesiods kein gewichtvoller Grund da ist, die Legende des Pausanias [2]) für eine aus der Fremde gekommene Zugabe oder das Heiligthum selbst für ein weit jüngeres, wohl gar nachhesiodisches zu halten. Doch da Hesiods Darstellung des Prometheus diese Vermuthung nicht begünstigt, so dürfen wir hier zwar nicht so bestimmt die Wiege des Prometheus suchen, aber es konnte um so leichter nachher die Sage von Prometheus mit der kabeirischen Demeter in Verbindung treten, wenn Böotien seine Heimath war. Hierzu kommt, dass von hier der Mythus wie vom Mittelpunkte aus sich verbreitet zu haben scheint, obwohl dies wahrscheinlich erst nach Hesiod, doch nicht bloss durch die Verbreitung seiner Gesänge, die ja dann seinen Namen und Cultus noch viel weiter umher geführt hätten, sondern in der Sage und Ehre des Volkes nach benachbarten Gegenden in verschiedener Richtung, dorthin wo wir Denkmale von ihm finden, nordwerts zu den opuntischen Lokriern in *Kynos*, westwerts zu den *Panopeern*, südwerts zu den *Athenern*. — Diese Locale des Mythus, nämlich die Orte des *Erfindens* und *Darstellens* selbst, also zugleich die Orte der Erfinder und Darsteller sind (ebenso wie die Zeiten derselben) oft gänzlich verschieden von dem Orte (wie von der Zeit), welcher bloss Gegenstand oder bloss *Form* der Darstellung ist, z. B. der *Ort* Mekone (der ebenso wie die *Urzeit* der Menschheit in dem Mythus ist, nicht aber der Mythus in ihr).

2) Paus. 9, 25, 5 flgg.

Jenes ist die der *Geschichte* angehörige, *dichtende*, *darstellende* Zeit und Oertlichkeit, die vorhesiodische, böotische; dies aber ist die dem Wesen des Mythus selbst als *Theil* desselben angehörige, die *gedichtete*, *dargestellte* Zeit und Oertlichkeit, die urmenschheitliche Zeit, die mekonische schon vor Hesiod, die kaukasische Oertlichkeit erst bei Aeschylus.

Durch diese Uebersicht wollten wir unsere Vorstellung von dem Gange, den unser Mythus vor Hesiod nahm, im Zusammenhange geben, indem wir, was den Beweis betrifft, auf das Einzelne zurückweisen. Hierdurch werden zugleich stillschweigend die vielen über jeden Punkt möglichen oder wirklichen Abweichungen anderer Erklärer abgewiesen, wenn auch nicht überhaupt als urgeschichtlich und willkürlich, doch als fremd dem ursprünglichen und dem vorhesiodischen Prometheus. Eben diese Rückblicke aber mögen dazu dienen, die nun folgende hesiodische Zeit und Stufe unseres Mythus vermöge des Gegensatzes in desto hellerem Lichte zu zeigen.

Zweiter Zeitabschnitt.

Zeit der verknüpfenden und ausschmückenden Dichtung, d. i. hesiodische Zeit (um 900 flgg. vor Christus).

§. 101. Die vorhesiodische Zeit hatte, wie wir gesehen, mancherlei Stoff überliefert, daraus einen Mythenkreis des Prometheus zu bilden. Denn dies nun erwartet man von der nächsten Zeit, der homerisch-hesiodischen. Statt der rohen Einfachheit und des Mangels engeren Zusammenhanges tritt jetzt schon das Streben feiner ausbildenden und einheitvollen Schaffens wie im Leben der griechischen Völker so im Denken und Dichten hervor. In politischer Beziehung ist es die dorische Zeit, die nun für die achäische eintritt, in poetischer ist es die *epische* Zeit, welche die rohe Lyrik der vorhergehenden Perioden verdrängt. Statt der vorher gewöhnlich dargestellten, der Natur oder dem Krieg oder mechanischer Kunst entnommenen körperlichen und äusserlichen *Gegenstände* wird nun vermöge des Wesens der epischen und der eposartigen Poesie zugleich das Geistige und Gemüthliche, insbesondere das Sittliche ent-

wickelt und selbst den Ueberlieferungen, welchen dies ursprünglich fremd war, wird durch Umdeutung schon jetzt diese höhere Seite abgewonnen, wovon der hesiodische Prometheus uns ein Beispiel geben wird. — Zugleich ändert sich das *Verhältniss* des Gegenstandes zur Form und die darauf beruhende Gattung der Darstellung, indem statt der älteren theils einfach abbildlichen, theils kühn sinnbildlichen Ueberlieferungen nun eine gleichmässigere, zugleich dichterisch freie und doch auch treue und ausdruckvolle Behandlung herrscht, frei von metaphorischer Bezeichnung, vielmehr eine Wiedergebung des Gegenstandes theils mit dem blossen Scheine der Wirklichkeit, wie bei aller dichterischen Erzählung, theils mit wahrer Uebereinstimmung der Sache und des Bildes, sowohl an sich (objectiv) im Abbilde des Körperlichen und natürlichem Ausdrucke des Geistigen, als auch von Seiten des Dichters (subjectiv) im Glauben, z. B. Homers und Hesiods an die Wirklichkeit ihrer Götter und Helden und der überlieferten Begebenheiten, insofern sich aus deren Darstellungsweise auf die Ansicht des Darstellers schliessen lässt. — Was endlich die *Form* betrifft, so ist es nicht mehr bloss das kurz ausgesprochene oder sichtbar dargestellte einfache Bild der Sache, der Person, der Handlung, sondern es ist die längere und zwar besonders erzählende Rede des Dichters, welche entweder *Mythen* giebt um ihrer selbst willen (wie Homer und in der Theogonie Hesiod) oder die Mythen zu anderem Zwecke benutzt (wie Letzterer in den Tagwerken). Die Mythen, welche schon ihren Urhebern und Ueberlieferern in dem vorigen Zeitraume als vergangene Schicksale und Thaten übermenschlicher Wesen galten, wurden nun erst Mythen im engeren Sinne des Wortes, da nach dem Untergange der Heldenzeit nun im Gegensatze der helleren Gegenwart der Eindruck des vorgeschichtlichen Dunkels hinzutrat, wodurch zugleich das Heilige der Mythen erhöht und zugleich den Dichtern die grössere Freiheit der mythischen Behandlung gewährt wurde. In diese Form wurde ebensowohl Neugesungenes gefasst als Aelteres umgebildet; denn während gewiss viele mythische Erzählungen eben jetzt erst aus dem fruchtbaren Schosse der freieren Dichtkunst hervorgingen [1]), so wurde vielen anderen überlie-

---

1) S. dagegen K. O. Müller Prolegg., wo er zu zeigen sucht, dass der bei weitem grössere Theil der Mythen aus vorgeschichtlicher Zeit sei.

ferten Stoffen (z. B. dem des Prometheus) jetzt das Gepräge der herrschenden Darstellungsart, nämlich der mythischen und zwar der *episch mythischen* aufgedrückt. Diese epische Form wird erreicht durch die diesem Zeitraum eigenthümlichen Richtungen auf *Verbindung* des Gegebenen zu einem Ganzen und auf schmückende *Ausbildung* des Einzelnen statt der früheren Einzelheit und Rohheit, die sich hie und da noch später trotz der Umgestaltung verräth. Die Verbindung der Mythen ist nun nicht bloss die der Gemeinsamkeit, z. B. der mythischen Person, wie des Prometheus, auf die mehr Sagen und einzelne Züge übergetragen und gehäuft wurden, als vorher in ihnen vereint waren, sondern es ist hauptsächlich die dieser Zeit eigenthümliche geschichtartige Verkettung und Fortführung des Fadens. Ebendeshalb besteht auch die erwähnte Ausschmückung nicht in leerer Zier, sondern in dichterisch behandelten, die Erzählung ergänzenden und belebenden Einzelheiten, wodurch selbst der roh überlieferten Personification des Begriffs eine naturgemässe Individualität gegeben und so wahres Leben eingehaucht wird.

§. 102. Diese Gattung der Poesie, die epische im weiteren Sinne, die der zusammenhängenden dichterischen Erzählung zerfiel in zwei Arten, in die *rein epische* und in die *didaktisch epische*, und diese Arten bilden zugleich, weil sie nicht gleichzeitig gleichmässig herrschten, zwei *Zeitabschnitte*, den homerischen und den hesiodischen. Dies ist der wahrscheinliche Gang bei dem Wechsel der vorherrschenden Richtung der Poesie. Hebt man die Gegensätze hervor in Bezug auf begriffliche Gegenstände, so zeigt sich erst in der epischen Darstellung bei *Homer* eine vollkommene Versinnlichung und Verfabelung dessen, was, wie noch hindurchblickt, ursprünglich Personification oder Sinnbild von Begriffen war, und in der episch didaktischen Darstellung bei *Hesiod* hinwiederum ein Hervortreten des begrifflichen Inhaltes, dem hier die erzählende Form als Dienerin untergeordnet ist. Also dort, wie es demnach scheinen könnte, erst ein Sinken von dem Geistigen der Vorzeit in das Sinnlichere und dann eine Wiedererhebung und Rückkehr zu jenem. Diese Ansicht jedoch, so allgemein gefasst, ist unstatthaft für den Bildungsgang in den ältesten Entwickelungsstufen eines Volkes, zumal eines solchen wie des griechischen. Weder ein Herabfallen aus priesterlich philosophischer Urzeit in kindisches Phantasiespiel und Aberglauben, noch eine plötz-

liche Rückkehr von diesem zu jenem Standpunkte ist wahrscheinlich oder nur möglich. Denn erstlich war die Geistesrichtung des Volkes nie so einseitig, dass nicht zu allen Zeiten je nach der Verschiedenheit der Denker und Dichter, sowie der Gegenstände und Zwecke theils philosophirt, theils sinnlich gespielt worden wäre. Selbst in der homerischen Poesie fehlt nie die Beimischung didaktischen Inhaltes und symbolischer, ja personificirender Darstellung, Dinge, die dem Epos heterogen sind, nicht zu gedenken der Spuren älterer Symbolik und Personification, welche in dieser epischen Zeit durch *vollkommene Individualisirung* umgewandelt waren [1]. Zweitens ist diese Poesie, obwohl sinnlicher als jene, die den Begriff als Inhalt des Symbols zur Schau trug, doch darum nicht niedriger als jene, mithin nicht ein Sinken oder Rückschritt zu nennen, da ja das Epos (abgesehen von dem hohen künstlerischen Range dieser Gattung) auch das Geistige und insbesondere das Sittliche nur in Form eines geschichtartigen grossen Ganzen, zwar nicht abstract noch sinnbildlich, aber in einem treuen vielseitigen Abbilde darstellt. Der Unterschied der Poesie des zweiten hesiodischen Abschnittes, des *didaktischepischen*, liegt nicht sowohl in dem *begrifflichen Inhalte* selbst, als darin, dass er hier zum *Zweck* der Darstellung erhoben wird, dem die Genealogie und Mythen nur als Mittel dienen, wie schon in jener vorhomerischen Zeit das Sinnbild und die Personification Mittel gewesen war für die Begriffbezeichnung. Dabei leugnen wir nicht, dass sowohl in der vorhomerischen Zeit als in der nachhomerischen, hesiodischen Erzählungen überliefert und erdichtet wurden, die nur sich selbst und durch sich die Ergetzung des Hörers oder die Fortpflanzung des Gedächtnisses der angeblichen Thatsache zum Zweck hatten. Nur ist vorzugweis diese Erhebung der erzählenden Form zum Selbstzweck des Kunstwerks das *Herrschende* der Zeit, die, wenn auch des Gesetzes nur dunkel bewusst, dasselbe doch am vollkommensten erfüllte, nämlich der homerischepischen.

Dies ist auch der Grund, weshalb Prometheus nicht ein Gegenstand homerischer Poesie geworden ist noch werden

---

1) Die Götter und selbst die Helden Homers sind zum Theil „gewesene Personificationen" und seine Personificationen sind „werdende Götter." Vgl. Nitzsch.

konnte. Dass er unstreitig vorhomerischen Ursprungs ist, haben wir oben gesehen und überzeugende Gründe dafür in der vorläufigen Betrachtung der heterogenen Theile seines Mythenkreises bei Hesiod gefunden, welche eine alte allmälige Bildung der Sagen von Prometheus in langer vorhesiodischer Zeit voraussetzen. Dass er von Homer gar nicht erwähnt wird, da dieser doch so manche seinem Epos fremdartige, auch dem Local nach fremde und beschränkte Sage kennt und anführt, dies mag zufällig sein. Aber dieses homerische Schweigen war wenn auch nicht nothwendig, doch natürlich begründet in dem Wesen des Prometheus, das nicht äusserlich und thatkräftig und daher nicht volksthümlich und wichtig genug durch seine Verbindung und Wechselwirkung mit anderen Mythen war, um Gegenstand epischer, wenn auch kürzerer Episoden zu sein, wie etwa Herakles, geschweige Held eines Epos im homerischen Sinne. Dazu fehlte seinem Mythus von Anfang die Einheit einer grossen in ihren Bedingungen und Wirkungen vielseitig sich verzweigenden Haupthandlung.

§. 103. Die andere Art der epischen Dichtung, die in der zweiten Hälfte dieses Zeitraums herrschende, welche wir die *hesiodische* nennen, hat nicht wie das Epos im engeren Sinne die Erzählung, sondern in ihrer der Form nach gleichartigen ebenfalls geschichtlichen Darstellung die Belehrung zum Zweck. Dies also ist die *didaktischepische* Dichtungsart. Man kann sie auch die philosophischepische nennen, da die bezweckte Belehrung nicht eine geschichtliche, sondern eine allgemein begriffliche ist. Hieher gehören grossentheils die Theogonie und zum Theil auch die Tagwerke Hesiods. Ungeachtet nun Begriffe und Sätze der Gegenstand sind, so bleibt die Gattung doch dieselbe, nämlich die der abbildlichen Darstellung, indem das Allgemeinere durch das Besondere meist einfach und treu wiedergegeben wird, sei es mit oder ohne Hinzufügung der Lehre, also in einer Reihe von Beispielen oder von selbständigen bedeutsamen Erzählungen. Denn auch die didaktischepische Gattung ist mimetischer Natur, d. i. sie giebt das Körperliche wieder durch das Gleiche und das Geistige durch das Entsprechende, d. i. durch den Naturausdruck des Geistigen in Gestalten und Handlungen oder überhaupt in bildloser eigentlicher Rede im Gegensatze des Sinnbildlichen. Gleichwie die bildende Kunst, Plastik oder Malerei, in einem Ganzen oder

einer Reihe dargestellter Handlungen einen Gedanken oder einen Inbegriff verbundener Gedanken naturgemäss auszudrücken vermag ohne künstliche metaphorische Bezeichnung, ebenso vermag dies die Poesie zusammenhängender Erzählung. Darin liegt zugleich das Gesetz für die Beurtheilung dieser didaktischepischen Gattung, erstlich dass man das Bedeutsame in ihr erkenne, ohne es erkünstelnd auszudeuten und zweitens, dass man sie wohl unterscheide von dem Verschiedenartigen, was nicht bloss aus derselben Zeit und von demselben Dichter überliefert ist, sondern sogar in demselben Gedichte wegen Mangels an Kunsteinheit und reiner Durchführung der gewählten Form. So gehört das Genealogische in der Theogonie vielmehr der sinnbildlichen als der abbildlich erzählenden Gattung an; das rein Didaktische der Tagwerke aber, was nicht durch Erzählung lehrt und das rein Mythische der meist verlornen Heroogonien Hesiods gehört nicht nur nicht zu unserer didaktischepischen Gattung, sondern geht auch eben darum den Prometheus nichts an, welcher für diese Form und diesen Zweck sich vorzüglich eignete. — Der Aenos, d. i. die Lehrfabel, deren Erfinder nicht erst Hesiod ist [1]), unterscheidet sich von dieser didaktischepischen Form nicht sowohl durch den Mangel des Mythischen als durch den Mangel der *Verbindung* und Ausbildung mannichfaltiger Theile zu einem grösseren Ganzen dichterischer Erzählung, worin wir das Wesen des Epischen (im weiteren Sinne) erkannten. Die einzelnen Mythen des Prometheus vor Hesiod und die Paramythien des Prometheus bei Plato und Göthe sind auch Aenoi, aber fremd der Gattung, welcher der hesiodische Prometheus (abgesehen von pseudohesiodischen Citaten) ausschliesslich angehört.

§. 104. Diese didaktischepische Dichtung kann in Bezug auf diesen ihr so wesentlichen Zusammenhang mannichfaltiger Theile eine doppelte sein [1]), da die bedeutsame Erzählung entweder ein einheitvolles Ganzes, ein *didaktisches Epos* bilden kann oder nur eine bedeutsame Reihe. Jenes (*Epos* von uns genannt nur in der Bedeutung eines grösseren poetisch erzählen-

1) Wohl aber der äsopischen Fabel nach Quintilian 5, 11, 19, wogegen Tagw. 198 (185).

1) Z. B. von der Menschenschöpfung durch Prometheus angeblich bei Hesiod.

den Ganzen) ist eine organische Schöpfung, wo die Theile wenn auch als Stoff von aussen gegeben, doch ihrer wesentlichen Form und Bedeutung nach aus der Idee des Ganzen hervorgehen und dadurch nothwendig bestimmt werden. Eines solchen geistigen Epos wäre Prometheus vielleicht nicht unfähig, sei es auf niederem oder höherem Standpunkte mit technisch praktischer oder ethisch politischer oder gar metaphysisch theologischer Bedeutsamkeit, je nachdem der Geist eines Gessner oder Byron oder Klopstock sich seiner bemächtigte, oder gar eines indischen Sängers, der ihn wie Wischnu den Wohlthäter der Menschen als Rama oder Krischna in einem grossen philosophischepischen Ganzen besungen hätte. Aber die griechische Poesie verschmähte eine so durchgeführte Mischung des Heterogenen. Sie stellte ihre Helden und Götter entweder ganz äusserlich dar im Epischmythischen oder ganz bedeutsam in dem Aenos. Aber es bedürfte, um auch nur ein solches Ganzes zu bilden, der freien Behandlung und gänzlichen Umbildung der gegebenen Mythen. So werden wir sehen, wie Plato und noch mehr Aeschylus ein neues grösseres Ganzes aus der Prometheusfabel bilden. Solche Umarbeitung aber wollte und konnte Hesiod nicht unternehmen. Seine Zeit war solcher inneren Einheit grösserer bedeutsamer Erzählungen noch bei weitem nicht empfänglich. Darum blieb er bei der anderen Art didaktischepischer Dichtung stehen, nämlich der nur *anreihenden*, welche geschichtartig verbindet, was zwar angemessen dem didaktischen Zwecke ist, doch an sich zufällig für das Ganze, so dass dieses auch ohne den Theil, sowie dieser ohne jenes bestehen könnte. Dies kann man die *rhapsodische* Form der didaktischepischen Gattung nennen im Gegensatze der organischen [2]).

Es ist die Eigenschaft dieser rhapsodischen Dichtungsart überhaupt, nicht die eigenthümliche des Hesiod, diese *Halbeinheit* mit allen ihren Folgen, aus denen man ebensoviel Anklagen des Dichters gemacht hat. Aber selbst dies, dass er die Dichtungsart wählte, lag ja theils in dem Zeitgeiste der Dichtung, theils in dem Verhältnisse des gegebenen Stoffes zu dem

2) Gar nicht hieher gehört das sogenannte didaktische Epos oder vielmehr epische, d. i. in epischem Versmasse verfasste Lehrgedicht, wie die des Xenophanes, des Empedokles, wo Erzählung nicht mehr wesentlich ist.

Zwecke, den er sich gesetzt. Die so mehr unwillkürlich als absichtlich gewählte rhapsodische Form der didaktischepischen Dichtung brachte nun von selbst sowohl in die geschichtartige Form als in den begrifflichen Inhalt zwar eine gewisse Einheit, sofern diese von dem Epischen im weiteren Sinne und von dem Didaktischen gefordert wird, aber doch zugleich jenen Mangel an inniger Uebereinstimmung und Verbindung, wodurch diese Dichtungsart nur des Namens einer *halbphilosophischen* und *halbepischen* würdig erscheint. Dieses *Schwanken* des Verhältnisses der Formen und der Begriffe im Ganzen zeigt sich auch im Einzelnen, nicht nur in der Verbindung der Fabeln mit den Fabeln und der Gedanken mit den Gedanken, sondern auch in dem Verhältnisse der Form (d. i. der Fabel) zu dem Inhalte (d. i. dem Begriffe und Satze), indem der Dichter zwischen Abbild und Sinnbild und freiem Phantasiespiel, zwischen Glauben und Unglauben schwankt und bald dem Zwecke der Belehrung, bald dem der blossen Ergetzung folgt. Daraus ergiebt sich die Regel der nöthigen Vorsicht für den Deuter. Wenn schon die Gattung der durch Erzählungen belehrenden (didaktischepischen) Poesie, besonders der zugleich mythischen, eine einseitige Erklärung ausschliesst, die vom Standpunkte sinnbildlich begrifflicher oder geschichtlich dichterischer Ansicht gegeben werden könnte, so liegt in der hier hinzukommenden rhapsodischen Form eine um so stärkere *Warnung vor solcher consequenten Durchführung* eines der beiden Extreme, nämlich entweder eines wahren Systems von Begriffen oder einer bedeutungslosen Mythenreihe. Man wendet ein, dass eine Mischung von Weisheit und Leerheit oder Thorheit unnatürlich, ja unmöglich sei. Aber nach Abzug der erst durch irrige Beurtheilung hineingetragenen Ueberweisheit oder Albernheit bleibt vielmehr eben jene recht natürlich in dem Gange des menschlichen, besonders des griechischen Geistes begründete Mischung verschiedenartiger Bestandtheile und Richtungen übrig, wie wir sie bei Hesiod und namentlich in seiner Prometheusfabel finden. Wenn einige geistreiche, scheinbar gelungene Versuche gemacht worden sind, eine vollkommene, begriffliche, philosophischallegorische Einheit hineinzubringen, so konnte dies nur durch eine Willkür der Deutung und der Kritik bewirkt werden, die theils auf einem *Zirkel* beruht, indem sie, was ihr widerspricht, selbst erst wegschneidet oder umgestaltet, theils sich selbst widerlegt

durch die kühne Abweichung von dem hier Gegebenen und dem, was ihm der Form und dem Inhalte nach wahrhaft analog ist.

§. 105. Dieser Geist und diese Form der hesiodischen Poesie also ist es, was wir in dem hesiodischen *Prometheus* wieder erkennen. Denn erstlich tritt in ihm die diesem Zeitraume allgemeine *epische* Richtung hervor in der Form der grösseren fortlaufenden Erzählung, wo die mythischen Begebenheiten nicht als Allegorie, sondern als Wirklichkeit abbildlich und gläubig überliefert werden mit der dieser Zeit und Gattung gemässen Verbindung und Ausschmückung des älteren Stoffes; zweitens ist es die jüngere hesiodische Stufe jener Poesie, nämlich die *didaktischepische*, welcher der Prometheus des Hesiod natürlich angehört, da seine Mythen als Beispiele des Satzes, dass gegen Zeus zu streiten vergeblich sei und nicht unbestraft bleibe, gegeben werden; endlich ist es die *rhapsodische* Form dieser Dichtungsart, die sich trotz der geschichtartigen und begrifflichen Verbindung des Ganzen doch nur zu deutlich in der lockeren, nur äusserlichen und willkürlichen Verknüpfung der einzelnen Mythen verräth. — Also in dem ganzen hesiodischen Prometheus, sofern er *beiden Gedichten*, der Theogonie und den Tagwerken *gemeinsam* ist (denn von dem Unterschiede und dem Eigenthümlichen jedes derselben sprechen wir weiter unten), ist jene Gattung, Art und Form ausgeprägt mit ihren von uns schon angedeuteten Folgen, nämlich mit dem *Schwanken* zwischen Verschiedenartigem, ja Widersprechendem, welches doch nicht hindert, das *Vorherrschende* der Darstellungsart und des Inhaltes zu erkennen.

§. 106. Betrachten wir den hesiodischen Prometheus *an sich* (abgesehen von dessen Verhältniss zu dem älteren Stoff), so finden wir die *Form* der geschichtartigen Verbindung auf dieselbe Weise sich wiederholend in beiden Gedichten, dieselben Mythen in derselben Ordnung, nämlich die Opferstiertheilung, dann die Feuerentwendung, endlich Pandora und die Strafe des Prometheus (nur ist letztere in den Tagwerken übergangen und die Stiertheilung nur angedeutet) und auch die Mittel der Verknüpfung dieser Theile sind in beiden Gedichten dieselben, nämlich dass die Strafe der vorhergehenden That, die Feuerentziehung, die Pandorasendung zugleich den Anlass giebt zu der jedesmal folgenden Geschichte, und wir finden diese Bande der Glieder unserer Mythenreihe im Einzelnen unpassend zusammen-

gefügt, da die jedesmalige Strafe nicht nach Art und Mass der Schuld, sondern willkürlich gewählt ist; und auch im Ganzen sind diese beiden Arten der Darstellung, die der zusammenhängenden Geschichte Eines Subjects und die der Belehrung durch *Beispiele* ihrer Natur nach unvereinbar und stören sich gegenseitig, wo sie wie hier sich künstlich verbinden. Im Einzelnen ist das Bild und die Fabel des hesiodischen Prometheus und der mythischen Nebenpersonen ebenfalls *ungleich* behandelt, nach Rhapsodenart theils nur angedeutet, wie der Stammbaum und der Feuerdiebstahl, theils ausgeführt bald in einfach lebendiger, dramatischkomischer Darstellung, wie die trügliche Opferstiertheilung, bald mit wenigen kühnen Zügen, wie die Fesselung, Qual und Befreiung, oder endlich mit vielseitiger, bedeutsam schmückender Ausbildung, wie die Pandorafabel. Auch in den Dichtungen selbst ist dieser Mangel an Einheit, wenn die Arbeit (wegen Entziehung des Ursegens) und die Krankheiten durch die Pandora kommen.

§. 107. Dann das *Verhältniss der Form* zum Inhalte ist zwar meist, wie wir gesehen haben, das natürliche, wo die Sache selbst gleichsam abgebildet wird nicht nur der Wirklichkeit gemäss mit *objectiver* Wahrheit, da der allgemeinere Satz in den besonderen aus dem Leben gegriffenen praktischen Erzählungen wiedergegeben wird, sondern auch nach der Ansicht Hesiods *subjectiv* betrachtet, da unstreitig der *Glaube*, den er noch mit seiner Zeit theilte, in ihm vorherrscht, der Glaube an die geschichtliche Wahrheit des Einzelnen, selbst der mythisch gewordenen Personificationen, wie des Prometheus. Doch auch hier schwankt der Dichter nicht nur in der Darstellungsgattung an sich betrachtet, da er bald einfach abbildet, bald frei und bedeutungslos schmückt, bald künstlich und bedeutsam (wie in der Fabel von der am Rande des Gefässes gefangenen Hoffnung und den schweifenden zungenlosen Krankheiten) allegorisirt, sondern er bleibt auch in seiner Ansicht nicht fest, da das wissentlich allegorisch Behandelte den Glauben ausschliesst, den er ja auch durch eine zweite abweichende, in ebenso gläubigem Tone hinzugefügte Sage von dem Verluste der glücklichen Urzeit zweifelhaft macht. Dabei muss man sich freilich hüten, ohne Noth Widersprüche in der Ansicht Hesiods anzunehmen, da wo sich nur die Spuren älterer Verschiedenheit und allmäliger Bildung, wie wir sie nachgewiesen haben, wiederfinden,

wo z. B. der Gegenstand neben dem ihn vertretenden Bilde, Menschen und Götter neben Prometheus und Zeus, das Weib neben dem Trugbilde erscheint: eine Ungleichheit, die Hesiod zwar nicht ganz verwischt, aber doch so ziemlich zur Einheit einer poetischen bedeutsamen Erzählung verschmolzen hat. Noch weniger dürfen wir Hesiod wegen dieser Reste älterer entgegengesetzter Ansicht oder auch wegen des eigenen Schwankens der mystischen Vereinigung des Widersprechenden beschuldigen. Mangel an Einheit und Folgerichtigkeit ist noch nicht Mystik, die wir nur in dem wissentlichen Füreinsnehmen des unvereinbar Verschiedenen, wie des Gegenstandes und des Zeichens, erkennen. Diese Mystik und sowohl die unwillkürliche ältere, als die künstliche jüngere Art derselben ist dem Hesiod und seiner Zeit fremd.

§. 108. Endlich ist einiger Mangel an Klarheit und Einheit auch in Hinsicht des eigentlichen *Gegenstandes* und Zweckes vorhanden, da in der Theog. die mythischen *Facta selbst* als der wesentliche Inhalt und der *Satz* von des *Zeus Unbesiegbarkeit* nur als zufällige Nutzanwendung erscheinen könnte, wenn nicht der Gang der hesiodischen Theogonie und die Stellung der Prometheusmythen in derselben im Verhältnisse zu den anderen Theilen dieses Gedichtes das Misslingen der Iapetidenempörungen gegen Zeus, des Besiegers der Titanen, als wesentlicher hervortreten liess. Deutlicher freilich ist jener Satz in den Tagwerken als der Träger der ihm dienenden Mythen hingestellt gemäss dem eigenthümlichen Geiste und Inhalte dieses Gedichtes, das Weisheit und Mässigung predigt. Aber hier erhebt sich ein neuer Zweifel, nämlich ob die Warnung, nicht mit Zeus zu streiten noch ihn täuschen zu wollen, nur als Klugheitslehre gegeben wird oder schon vom sittlichen Standpunkte aus. Denn die Worte Hesiods zeugen nicht ausdrücklich für diese höhere Ansicht; wenn er singt in der Theogonie:

So lässt nimmer der Rath des Zeus sich besiegen noch täuschen,

und in den Tagwerken:

Also nimmer vergönnt ist dem Rathe des Zeus zu entrinnen,

so könnte darin und in den dem Prometheus und den Menschen verhängten Uebeln auch bloss die Thorheit des schwächeren Gegners und die Rache des mächtigeren Gottes enthalten sein.

Doch wenn wir dies als die ältere Vorstellung anerkennen, so ist doch eben die *Hervorhebung des Misslingens* und des nachfolgenden Unheils in den Prometheussagen Grund genug dafür, dass Hesiod und seine Zeit sie nicht bloss von der poetischen und intellectuellen, sondern schon zugleich von der moralischen Seite ansahen. Denn da in dem Mythus des Prometheus offenbar, sowie in dem gnomischen Epilog das *Verhältniss* des *Menschen* zu Zeus und den Göttern dargestellt wird, wie wir dies schon als die vorhesiodische und ursprüngliche Bedeutung erwiesen haben, und da nun mehr als vorher der Gott in unerreichbarer Höhe, der niedere Dämon aber oder vielmehr der Mensch in diesem als abhängig von jenem erscheint, so wird nun das Unnatürliche, Unvernünftige eines so ungleichen, unheilvollen Wettstreites als *Unsittliches* empfunden und erkannt; die thörige Kühnheit wird zum titanischen Frevel und was vorher Rache des Siegers war, wird nun gerechte Strafe des zürnenden Richters. Also ein ethischer Inhalt, eine Lehre frommer Mässigung im Gegensatze titanischer Anmassung (wenn auch nicht mit der Klarheit und der Ausbildung dieser Idee wie bei Aeschylus und Plato, noch weniger im Sinne der Gottabhängigkeit und Demuth neuplatonischer und christlicher Asceten und Mystiker) bestätigt sich im Ganzen auch durch den ethisch gnomischen Charakter Hesiods, wie er sich in den Tagwerken und selbst hier und da in den allegorischen Stammbäumen der Theogonie zeigt und durch den sittlichen Inhalt und Geist, der sich überall in dem freien menschlichen Leben der Mythenwelt des homerischhesiodischen Zeitraums entfaltet, worin eben der wichtigste Gegensatz dieser hellenischen Mythenausbildung liegt gegen vieler Völker heilige Bilder und Sagen, die des ethischen Charakters ermangeln.

§. 109. *Vergleichen* wir nun den hesiodischen Prometheus mit dem, welchen wir als den muthmasslich *vorhesiodischen* kennen gelernt haben, so finden wir theils *Umbildung*, theils auch wohl einige *Vermehrung* des Stoffes bei Hesiod. Erstere zeigt sich vornehmlich in der *Form*, d. i. in der Verbindung und Ausschmückung des Ueberlieferten, doch auch in dem *Verhältnisse* der Form zum Inhalte, d. i. in der Ansicht Hesiods, und in dem *Inhalte*, d. i. in der Deutung und Anwendung des Mythus. — Was erstlich die *Form* und zwar die *Verbindung* der älteren Bestandtheile betrifft, worin eben das Ei-

genthümliche dieses homerischhesiodischen Zeitraums enthalten ist, so wurde die Verknüpfung der älteren Mythen für Prometheus durch Hesiod theils nur weiter ausgedehnt, theils neu erdichtet, und zwar sowohl die *genealogische* als die geschichtartige Verkettung. Da Hesiod nur Prometheus und Epimetheus als Brüder empfangen (so vermuthen wir nach den oben gegebenen Gründen) und nur in einzelnen abgesonderten Sagen Atlas, Menötios, Prometheus als Söhne des Iapetos, so bildet Hesiod mit Hinzufügung eines bedeutungslosen Mutternamens ein Stemma von vier Brüdern ohne inneren systematischen Zusammenhang. — Ebenso fand die *geschichtartige* Verbindung des Stoffes gewiss nur in sehr beschränktem Sinne statt, nämlich nur durch die *Einheit des handelnden Subjects*, durch Prometheus, auf welchen allerdings schon vor Hesiod alle die bei diesem sich wiederfindenden Mythen einzeln, wie wir sahen, bezogen wurden. Aber zu dieser Gemeinsamkeit der Person fügte Hesiod nun das zweite der epischrhapsodischen Zeit gemässere Band der *Aufeinanderfolge und Abhängigkeit* des jedesmal Folgenden von dem Vorhergehenden hinzu, wodurch ein mythischer Kyklos des Prometheus sich bildete. — Doch bleibt auch hier Hesiod *der älteren Form gewissermassen treu* durch die *Beschränktheit* und hier und da bemerkbare *Unbestimmtheit* dieser geschichtartig fortschreitenden Mythenverbindung. *Unverbunden* mit Prometheus blieb bei Hesiod, was in der älteren Sage ihm fremd war und was nur neuerlich wegen Verwandtschaft des Inhaltes irrig hinzugezogen worden ist [1]), die Dichtungen von den fünf Zeitaltern bei Hesiod, welche derselbe ja ausdrücklich von unserem Mythenkreise trennt, indem er nach dessen Beendigung fortfährt (Tagw. 106):

Nun eine *andere* Sage, begehrst du es, will ich umfassen.

Auch stimmen diese vier oder fünf Alter der allmälig sich verschlimmernden Menschheit nicht einmal innerlich mit unserem Mythus überein, da in der Pandorafabel vielmehr nur der einfache Gegensatz der natürlichsten und unstreitig ältesten Ansicht

---

1) Moritz Mythologie und so schon Horaz Od. 1, 3, 30. Ueberhaupt thun die jüngeren und jüngsten Mythiker oft, was Hesiod that, dass sie das vorher Unverbundene wie an Einen Faden reihen. — Schaaff setzt das Knochenopfer in das silberne Zeitalter. — Vgl. unten über Deukalion u. Völcker über den Iapetos S. 257.

zweier Stufen hervortritt, eines ersten glücklichen krankheitfreien Zustandes langlebender Menschen und eines zweiten, dem nur die Hoffnung geblieben ist, also gleichsam eines goldenen und eines eisernen [2]). Die Opferstiertheilung und die Feuerentwendung hatten vor Hesiod nichts zu schaffen mit dem Verlust der unschuldigen seligen Urzeit. Hesiod aber hat allerdings diese Sage insofern verknüpft, als er die Entziehung des Natursegens der Urzeit und die Versagung des Feuers als eine Strafe des prometheischen Truges, nämlich der Opfertheilung darstellt [3]) in einer Stelle der Tagwerke, die offenbar auf die Mythenverbindung der Theogonie zurückweist. Aber diese Nebeneinanderstellung der Gabe des Feuers und der Nahrungsfülle bei Hesiod hat augenscheinlich nur die Absicht, von der Lehre der Genügsamkeit, welche vorhergeht, einen Uebergang zu den Fabeln von Prometheus, Epimetheus und Pandora zu bahnen, in denen dieselbe Lehre enthalten ist. Hier also in den Tagwerken zeugt die *lockere Verbindung* für die vorhesiodische Unverbundenheit der Sagen, sowie eben dafür in der Theogonie das unbestimmte Verhältniss der Zeitfolge und der Mangel der engeren Verbindung spricht, worin die Pandorafabel und die Bestrafung des Prometheus stehen müssten, wenn die Theile ein wohlverbundenes Ganzes bilden sollten. Zu diesen Mängeln in der die Mythen verknüpfenden Darstellung gehört auch die Umdrehung der natürlichen Folge, dass nämlich in beiden Gedichten die Bestrafung der Menschen oder des Prometheus vorangestellt wird [4]) der Erzählung der Schuld, wovon der Grund in dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden liegt, da die Prometheusfabel in den Tagwerken sich an den Verlust des Ursegens, in der Theogonie an den Sturz des Kronos und zunächst an die Züchtigung der übrigen Iapetiden sich gleichförmig, also ebenfalls mit der Bestrafung des Frevels anschliesst.

§. 110. Wenn also hier und da Hesiods Festhalten an dem Ueberlieferten ihn beschränkt und gestört hat in der Verbindung der Mythen, so ist hingegen die ***Abweichung Hesiods von***

---

2) Vgl. Buttmann Mythol. II, 12 flgg.

3) Tagw. 47 und 50. Das *Ζεὺς ἔκρυψε* (sc. *βίον*) und *κρύψε δὲ πῦρ* zeigt schon durch seine Form, dass enge Verbindung und Gleichzeitigkeit gemeint ist.

4) Theog. 521. Tagw. 48.

dem Aelteren, was ihm gegeben war und das Eigenthümliche seines Prometheus hauptsächlich in dieser *fortlaufenden geschichtlichen Form* enthalten, welche das Ganze zu einer Reihe mythischer *von einander abhängiger* Begebenheiten macht. Was vorher nur unter Einem Subjecte coordinirt war, wird nun successiv und ursächlich (pragmatisch) verknüpft in epischrhapsodischer Form. Dies geschieht dadurch, dass der Dichter die ihm einzeln gegebenen Theile der Fabel als Glieder einer Kette behandelt, indem er immer den Anfang des einen mit dem Ende des andern zusammenknüpft, nämlich den Anlass und Gegenstand der jedesmal folgenden Handlung mit der vorhergehenden Handlung als Folge derselben. So wird die Stiertheilung durch die Feuerentziehung und der Feuerdiebstahl durch die Pandora, endlich deren Aufnahme durch das ihrem Gefässe entstiegene Heer der Uebel bestraft, gleichsam je zwei Glieder von drei Ringen (Anlass, That und Folge), wo überall die ersten dieser Ringe mit den letzten zusammengelegt werden. Diese Verkettung also ist durch Hesiod hinzugekommen, welcher dabei nicht etwa als Diaskeuast in dem Sinne erscheint, dass er nur Hersteller einer älteren geschichtartigen Verbindung dieser Mythen wäre; vielmehr ist er es, der als Vater der Rhapsoden *zuerst* diese Art der Verbindung der empfangenen Stoffe gebildet. Es gehörte aber dazu eine *Zeitfolge* und ein *ursächlicher* Zusammenhang; Beides also trug unser Dichter in die Prometheusmythe hinein. — Die von Hesiod so *hinzugedichtete Zeitordnung* ist *nur Form* und sie ist zu unterscheiden von der Zeit (z. B. der Urzeit) als Gegenstand, sowie von der Zeit der Dichtung (z. B. der Entstehung des Mythus). Die Ordnung der letzten, nämlich der Zeit des Dichtens, ist gerade umgedreht in jener von Hesiod gedichteten Zeitfolge, da die Feuerentwendung wahrscheinlich der ältere Mythus, bei Hesiod aber die spätere nach dem Stieropfer geschehene Begebenheit ist. Es ist aber die Zeit als mythische Form nicht bloss so *relativ* von Hesiod bestimmt in Beziehung der Mythen zu einander durch ihre Anreihung (was gewissermassen schon vorher der Fall war, insofern das offenbar Urgeschichtliche, die Pandora, von selbst als älter erschien im Vergleich der auf den Fortgang menschlicher Kunst und Satzung bezogenen Mythen), sondern es ist auch bei Hesiod die Zeit der einzelnen Mythen *an sich* bestimmt, nämlich bei ihm gehört das letzte Glied dieser geschichtartigen Reihe

und folglich nun *das Ganze dieser Reihe der Urzeit* an, da schon die Sendung des Urweibes und der sie begleitenden Uebel die Mythenreihe beschliesst. Des Prometheus Fesselung dachte Hesiod unstreitig als nachher erfolgend, wenn er anders überhaupt diese in Bezug auf die Pandorafabel in einer Zeitfolge dachte. Nur zwischen der Fesselung und der Lösung des Prometheus liegt eine grössere Zeitkluft. Jene Bestimmung der Zeit aber, die diesen Mythen an sich und nicht bloss ihrer Reihenfolge nach gegeben ist, nämlich die Urzeit ist zugleich Form und auch Inhalt der Mythen des Prometheus bei Hesiod. Dies ist also von ihm hinzugethan zu der Opfertheilung und der Feuergabe, da diese von Hesiod jede einzeln für sich nicht so bestimmt auf den Urstand der Menschheit und das Heraustreten aus demselben bezogen wurden. — Zugleich hat unser Dichter mit der Zeitfolge die *Causalfolge* in die Promethensmythen eingeführt, wodurch *nun erst* jede als Ursache oder doch als Anlass der folgenden Fabel erscheint, nämlich in der Form der Darstellung. — Wenn also die sogenannte höhere Kritik Einiger in dieser hesiodischen Prometheia einen blossen Cento zusammengeschobener Stücke sieht, so lehnen wir erstlich die willkürliche Annahme der Unechtheit und *nachhesiodischen Bildung jenes Zusammenhanges* ab und bemerken, dass es doch nicht ein blosses Nebeneinanderlegen gleichwie einzelner Bildertafeln oder beschriebener Blätter ist, sondern ein Zusammenheften mit einiger Bearbeitung an den Rändern und Fugen zum Zwecke der Verbindung, was doch weit entfernt ist von der Umbildung zu einem organischen Kunstwerke.

Nicht bloss die Verbindung des Ganzen, sondern auch einzelne *Zusätze* gab Hesiod wie der Stammtafel (siehe S. 346), so den Mythen des Promethens. — Hier gehen diejenigen zu weit (schon Viele der alten Mythologen und sogenannten Grammatiker), welche alles oder *fast alles Mythische dem Hesiod* oder überhaupt den Dichtern des homerischhesiodischen Zeitraums als Urhebern zuschreiben. Der Grund davon liegt in einem doppelten Irrthume in Hinsicht der vorhesiodischen Zeit, erstlich als ob die bedeutsamen Sagen und Bilder der ältesten Griechen sich auf allgemeinere (abstracte) Begriffe und Sätze in allegorischer, meist metaphorischer Form beschränkt hätten, da es vielmehr aus dem Leben gegriffene sinnlich bestimmte Gedanken und Dinge sind in abbildlicher, die Sache bis ins Ein-

zelne treu wiedergebender Darstellung; zweitens als ob ein Volk wie die Griechen auf der älteren sinnlicheren Bildungsstufe und in so langer Zeit des rein dichterischen, bedeutunglosen Spieles und Schmuckes der Mythen gänzlich könnte entbehrt haben. Wir glaubten daher auch bisher nicht etwa bloss den Kern jeder dieser Prometheusfabeln, die Feuergewährung, die Opfertheilung, des Weibes Aufnahme in der grössten Einfachheit und Kürze symbolischer Form als vorhesiodisch ausscheiden, sondern dagegen auch alles fabelhafte Beiwerk dem Hesiod vorbehalten zu müssen. Denn theils ist es nicht rein fabelhaft, theils, wenn es dies auch ist, war es darum nicht sämmtlich der Vorzeit abzusprechen. — Es fehlt also an einer festen und sicheren Grundlage im Einzelnen. Doch mit Wahrscheinlichkeit ist das Hesiodische zu erkennen in allem demjenigen, was den ältesten und wesentlichsten Bestandtheilen, den Grundzügen der Prometheusmythen *entfernter* liegt, theils als *schmückende Zugabe* in der dichterisch ausgeführten Erzählung gemäss dem Geiste dieses zweiten Zeitraumes, theils in wesentlichen und *bedeutsamen Zusätzen.*

§. 111. Was in der hesiodischen Darstellung nur *Schmuck* und unwesentlicher Zusatz ist, wird deutlich durch das Misslingen der Versuche einer sinnvollen Erklärung. Es ist nicht hier, sondern erst in den jüngeren Zeiträumen der Ort, im Einzelnen die frostigen Deuteleien allegorisirender Scholiasten nachzuweisen. Hier genügt es, theils die Regel aufzustellen, theils danach das rein Dichterische in der Behandlung Hesiods zu unterscheiden. — Die Regel ist wie in den homerischen Vergleichungen so in diesen symbolischmythischen Darstellungen, festzuhalten an dem Wesentlichen des Inhaltes und das Zufällige davon zu trennen. Wie weit aber dieses Wesentliche sich erstreckt, zumal hier, wo wir das Specielle des Inhaltes und daher eine gewisse Abbildlichkeit in der Form voraus anerkannt haben, kann überall nur die Vergleichung des Ganzen jeder mythischen Begebenheit mit dem einzelnen Umstande sagen. Ist letzterer für jenes entweder ganz gleichgiltig oder sogar ungleichartig und widerstreitend bei Annahme der Bedeutsamkeit, so hat die Ansicht des Poetischen den Vorzug. Von dieser Art ist der *Narthex* für die Feuerbewahrung und die *Säule* für die Fesselung, denn Beides war auch auf andere Art möglich und es kam auf diese Art und diese Mittel nichts an. Diese also

sind rein dichterisch, aber darum nicht erst hesiodische Zusätze. Denn jene dichterischen Mythenbestandtheile sind von doppelter Art; entweder sie sind nothwendig zur Sinnlichkeit der Form und daher (obwohl unwesentlich für den Inhalt) doch so alt als der Mythus selbst ist, so lange nicht eine ältere bestimmte Form desselben nachgewiesen wird. Von dieser Art ist der Narthex und die Säule. Die andere Art dichterischer Zugaben ist die *schmückende*, hesiodische, deren es zwar nicht bedurfte, um ein bestimmtes Bild zu geben, das ja schon gegeben war, welche aber doch zu grösserer Anschaulichkeit und zur Ergetzung dienen. Dahin gehören, wenn wir nicht irren, erstlich manche einzelne nur angedeutete poetische Züge, wie Prometheus der *Schöne*, der *grosse* Stier des Opfers, die Anschnürung an die *Mitte* der Säule und der *Wechselflug* des mit dem Tage kommenden und gehenden Adlers. — Zweitens sind es einige fast müssige durch den Dichtergebrauch und durch das Versmass herbeigeführte Worte, die entweder ganz unbedeutsam sind, wie „die *erfindsamen* Männer," denen Pandora gesendet wird, oder es sind Bezeichnungen, die nur das schon Gegebene verstärken ohne einen neuen Zug hinzuzufügen, wie die *gliedernagende* Sehnsucht, die Pandora mitbringt und die *unauflöslichen* Bande sammt der *Krankheit* seiner zerfleischten Leber, Ausdrücke, deren Deutelei auf arge Misgriffe führen musste. — Endlich sind es geschichtartige poetische Ausführungen der Mythen, die Hesiod zu der Opfertheilung und der Pandorafabel, nicht aber zu der Feuerentwendung und Strafe des Prometheus hinzugethan hat. Die Ursache liegt vielleicht darin, dass der Dichter mehr Anlass zu weiterer fabelnder Ausspinnung in denjenigen Mythen fand, welche ihm schon mit einigem Detail überliefert waren, weil sie ihrer Natur nach dem Menschenleben näher standen und eine gewisse Mannichfaltigkeit darboten, wie der Opfergebrauch und die Eigenschaften der Weiber mit ihren Wirkungen, worin der Inhalt und zugleich die Form jener beiden Mythen gegeben war, während die anderen beiden muthmasslich älteren, die Feuerentwendung und die Qual des Prometheus, einfacher dem Inhalte wie der Form nach und dabei der Gegenwart und dem Leben fremd, geringeren Anlass und Stoff zu leichter Ausführung darboten, daher auch Hesiod das heilige Dunkel dieser Sagen schonte und sie mit wenigen kräftigen Zügen wiedergab, wie er sie empfangen. —

Die mythische Ausführung der *Opfertheilung* und der *Pandorafabel* trägt ganz das Gepräge dieses Zeitraums, des epischen, der auch in dieser didaktischen Gattung das Ziel des Vergnügens zugleich und der grössten Versinnlichung der Lehren verfolgt, daher die *ergetzliche* Umständlichkeit der Erzählung und die *anschauliche* plastische Lebendigkeit der Schilderung. Das Ergetzliche neigt sich natürlich hier zum *Komischen*, sowohl in der Geschichte von dem Versuche, den Zeus zu täuschen, welchen Zeus mit Ironie aufnimmt, als auch in der Erzählung von der Täuschung des Epimetheus. Das Komische geht hier wie überall hervor aus dem Contraste des kleinen misslingenden (obwohl nicht unheilvollen oder nicht so dargestellten) Erfolgs mit der grösseren Erwartung; hier also erstlich aus der belustigenden Behandlung des Göttlichen, wie ja immer das Heilige gern belacht worden ist und Komisches sich mit Erhabenem in Form und Inhalt entweder zu Einem Kunstwerke verbunden oder in schnellem Wechsel gemischt und angereiht hat (wovon wir weiter bei dem Satyrdrama der tragischen Trilogie reden werden); dann aber insbesondre hier entspringt das Komische auch aus der vom Dichter gespannten Erwartung, welche durch die wirkliche nur das Mass des Strebens überschreitende Klugheit des Prometheus und die vermeinte des Epimetheus bei den scheinbaren Vorzügen und Gütern der Pandora erregt und durch einen kläglichen (nicht tragisch behandelten) Erfolg getäuscht wird; daher die Wirkung der plötzlichen Aufdeckung des Opfertruges und der ebenso überraschenden Oeffnung und Uebelausströmnng der Brautkiste der Pandora. — Das Graphische aber oder *Plastische* der Schilderungen ist ein Eigenthum der damaligen Poesie, nicht etwa ein aus fremdem Gebiete entlehnter, d. i. einem wirklichen Gemälde oder Bildwerke nachgeahmter Vorzug, so wenig, als man bei den ähnlichen Schilderungen Homers oder auch orientalischer alter Dichter an ein solches Vorbild denken darf. Die Poesie ist vielmehr den zeichnenden Künsten vorangegangen als diese jener. Wie Homer seine echt künstlerischen Gemälde des Zeus, der Aphrodite, des Agamemnon unmittelbar aus der Natur und dem Leben, dem von ihm erhöheten und verklärten entnahm, ebenso Hesiod die Schilderung der Pandora, deren freiere Haltung, womit sie den Schleier trägt, und deren geistiger vom Dichter angedeuteter Ausdruck in Miene und Gebärde, ja deren

Sprachfähigkeit und Leben zeigt, dass sie keineswegs einem jener plumpen steifgeschmückten Tempelbilder, sondern dass sie einer reizenden hellenischen Dirne, wie sie leibte und lebte, nachgebildet war.

§. 112. Ausser diesen bedeutungslosen nur schmückenden Zusätzen finden wir andere *wesentliche Vermehrungen und Aenderungen*, die wir dem Hesiod zuschreiben. Denn weit entfernt, überhaupt eine gewisse Freiheit seiner Behandlung abzuleugnen, dürfen wir auch Einzelnes nicht willkürlich ihm absprechen, sondern nach Unterscheidung des Ursprünglichen und des davon sowie von der uns überlieferten Form abweichenden älteren Fortschrittes ist man befugt, alles Uebrige dem Urheber dieser Form, also dem Zusammendichter und Ausbildner unseres Mythus, Hesiod, zuzutheilen. Doch zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass die bedeutsamen Zugaben Hesiods sich auf die Pandorafabel beschränken. Sie bestehen theils in der Schuld, theils in den Folgen derselben. Jene trägt nun nicht bloss Epimetheus, sondern auch Pandora selbst, deren *üppiger Schmuck und dreistes trugerfülltes* Gemüth nun hervorgehoben wird, sowie die Verschwendung und andere Laster der von Pandora entsprossenen Weiber: eine Vermehrung der Verschuldungen und der sie tragenden Subjecte, wodurch die *Einheit* der ursprünglichen *Form* der Fabel *verloren geht.* Ebenfalls wird zu dem alten Mythus von dem Heere der todbringenden Seuchen, die aus der Kiste der Pandora hervorbrachen, noch die *Myriade* der *mancherlei Leiden* und die Last der *Arbeit* hinzugefügt. Der Zusatz von dem *Alter* ist, wie wir oben gesehen, wahrscheinlich eine spätere Einschaltung und zum Theil nur Aenderung der hesiodischen Worte [1]). Dadurch aber, dass der Dichter nicht nur das, was die ältere Sage enthielt, nämlich Krankheit und Tod, sondern auch mit diesen die Last der Arbeit über die Menschen kommen lässt, knüpft er die Pandorafabel an jene *Entziehung des Natursegens* an, von der in den Tagwerken die ganze Episode der Prometheusfabeln ausging. Es steht dies, wenn auch nicht in der Darstellung Hesiods, in welcher jene Fabel von der Sage der seligen Urzeit und der folgenden Zeitalter geschieden wird, doch in seiner Ansicht in Verbindung. Daher fügte er der Klage, dass Zeus und die

1) γῆρας für κῆρας s. oben S. 289.

Götter den Menschen Nahrung und Reichthum verborgen haben, *nach Analogie derselben* die Worte hinzu, dass Zeus ihnen auch das Feuer verborgen. Und eben dies ist auch eine der Aenderungen Hesiods, da ursprünglich in der Prometheussage wohl Entbehrung, nicht aber *Entziehung des Feuers* war. Der Mangel oder die Versagung des leichten freiwilligen Fruchtsegens und der Verlust des dadurch bedingten göttlichen Musselebens, des *dolce far niente* der Urzeit, geht den Prometheus selbst nichts an, daher er auch bei Hesiod nur das Fener, nicht aber die Fülle des Ackerbaues den Menschen gewährt, was erst bei Aeschylus geschieht, wo es doch auch kein Zurückgeben, sondern eine neue Gabe für die Menschheit ist. — Ausser diesem Zusatze der Arbeit und der Myriade der Leiden erscheint nun in der Kiste noch, und dies wahrscheinlich zuerst bei Hesiod, die *Hoffnung* als Trost nur eben am Rande des Gefässes haftend, da auch sie im Begriffe war zu fliehen, als Pandora das Gefäss zuwarf: eine sinnvolle und feine, fast sentimentale Dichtung, eine der hesiodischen Zeit und der schon fortgeschrittenen philosophischen Poesie würdige Symbolik, wodurch die Hoffnung als einziges und obendrein flüchtiges Gut des beklagenswerthen Menschengeschlechts dargestellt und das mit Pandora gekommene Uebel noch durch den Contrast gehoben wird [2]). Dass von Pandora sämmtliche *Weiber abstammen*, ist ebenfalls hesiodischer Zusatz, da die alte Fabel nur das Urweib als symbolische Stellvertreterin des Geschlechts zeigte. — Endlich könnte die Entfesselung des Prometheus durch Herakles ein Zusatz Hesiods scheinen, zumal da er der ganzen übrigen bedeutungsvollen Sage heterogen ist und der rein mythischen und zwar der heraklidischen, also relativ jungen Zeit angehört. Aber schon die Kürze der Andeutung weist bei Hesiod auf eine ältere bekannte Sage und auf ein Lied von Herakles hin. Dass Hesiod in einem früheren Gesange selbst zuerst diese That erdichtet habe, ist kein Grund anzunehmen. Dass er aber nicht hier einen neuerfundenen Zusatz gebe, ist auch darum wahrscheinlich, weil nicht die Entfesselung, sondern nur die Strafe des

---

2) Weniger sentimental ist die Sage, die doch Ein wirkliches Gut, nicht die blosse Hoffnung übrig lässt, z. B. die persische, nach der von tausend Seligkeiten nur Eine blieb. Baur Mythol. u. Symb. S. 395 (die Liebe?).

Prometheus dem Hauptsatze und Zwecke des Dichters angemessen ist, daher nur die Fessel, nicht die Lösung am Schlusse wiederholt wird. Zusatz des Hesiod aber ist, dass Zeus letztere genehmigt habe, den *Ruhm des Herakles zu erhöhen*, eine Ansicht, die zwar in den heraklidischen Sagen selbst gegeben war, hier jedoch zugleich dies bestätigen sollte, dass nur die Strafe, nicht die Befreiung in dem Streben des Prometheus begründet sei.

§. 113. Fragen wir *zweitens*, wie sich in dem *Verhältnisse* der Darstellung zum Inhalte die hesiodische Prometheusmythe von der älteren unterscheide, so ist die Antwort: das *Abbildliche* (Mimetische) ist nun weiter als vorher ausgedehnt und zum Wesentlichen erhoben; das *Dichterische* der Behandlung ist ebenfalls sehr vermehrt und zeigt sich in vielen neuen kleineren Zügen des Mythus; das *Sinnbildliche* dagegen, was ursprünglich das Wesentliche und Herrschende dieser personificirenden Darstellung gewesen war, ist nun beschränkt, gemildert und der abbildlichen, die Sache selbst und den Gedanken treu wiedergebenden Darstellung genähert. — Dieses *mimetische* Verhältniss der Form zum Gegenstande findet theils nur für die Ansicht des Dichters (*subjectiv*) statt vermöge der *Gläubigkeit* Hesiods, theils auch an sich selbst (*objectiv*) wegen der wirklichen Uebereinstimmung des Darstellungsmittels und des Inhaltes in der von Hesiod gewählten *beispielgebenden* Darstellung, wo das Allgemeinere, der zu erklärende Gedanke in dem Besonderen wieder erscheint, das Besondere aber aus dem Leben gegriffen ist. — Der *Glaube* an die Wahrheit des grössten und wichtigsten Theils der Mythen war unstreitig herrschend in der hesiodischen Zeit, sowie in dem ganzen religiöspoetischen Zeitraume des älteren epischen und lyrischen Gesanges; den Gegensatz zu diesen gläubigen Mythensängern bilden theils die älteren Urheber der einzelnen Personificationen und Symbole, die nothwendig, wenn auch nur dunkel, den Unterschied des Gegenstandes von ihrem Bilde wahrnehmen mussten, theils die späteren sophistisch und poetisch spielenden Bearbeiter [1]). Es ist kein Grund zu zweifeln, dass Hesiod an Prometheus als an ein wirkliches Wesen geglaubt habe. Es findet sich hier *weder* diejenige *Personification*, welche die Person selbst zuerst *er-*

1) Vgl. Müller Prolegg.

dichtet, *noch* die andere, welche die gegebene Person als Stellvertreterin eines leblosen Gegenstandes oder eines Begriffes *anwendet*. Wohl aber wird die mit der Sage empfangene Person des Prometheus als Beispiel angewendet zu Beweis und Erklärung eines allgemeineren Satzes durch besondere Fälle. Und hierin eben liegt, *auch abgesehen von der Ansicht Hesiods* (objectiv) das *Abbildliche* des Darstellungsverhältnisses. Wo dieses im *Einzelnen schon vorher* sich zeigte, da wird es *nun vermehrt*, indem die Beschreibung der Opfertheilung und des Urweibes nun zu einer umständlicheren und treueren Nachbildung des Gegenstandes wird, wozu noch die hesiodische Erklärung der Namen kommt, da προόφρων auf den Namen des Prometheus und das λαβὼν δέ τε νήπιος ἔγνω auf den des Epimetheus hindeutet und auch die Etymologien von Πανδώρα und Τιτῆνες dem Wesen derselben nicht bloss ihrer Form sondern auch ihrem Inhalte nach entsprechen. War vorher das Allgemeinere, wie die von Pandora gekommenen Leiden, nur durch das Speciellere, nämlich Krankheit und Tod angedeutet, so wird nun jenes ausdrücklich in dem μύρια λυγρὰ hinzugefügt. Aber nicht nur zu dem, was schon in solcher die Sache selbst wiedergebender Form dem Dichter überliefert war, auch *zu dem Sinnbildlichen und Dichterischen* wird nun hie und da noch *der Gegenstand selbst hinzugefügt*; neben Zeus, Prometheus, Epimetheus, Pandora treten nun in Hesiods Darstellung auch noch die Götter auf, welche die Nahrung verbergen, und die Menschen, welche mit jenen zu Mekone streiten und sowohl die Güter als die Uebel unseres Prometheus empfangen [2]), und die Weiber, welche die verderblichen Künste und Sitten ihrer Urahnin geerbt haben; alle diese als die eigentlichen Gegenstände und gleichsam die wahren Theilnehmer des mythischen Dramas, das (wenn die Einheit der Form gehalten werden sollte) nur von jenen göttlichen und sinnbildlichen Personen hätte aufgeführt werden müssen, dahingegen nun eine Verdoppelung entsteht. — Ferner ist wie das Einzelne, so das *Allgemeine* des Inhaltes, nämlich des hesiodischen Hauptgedankens in dieser die Sache wiedergebenden Form dargestellt. Die Thaten des Prometheus und

2) Dies liegt auch in dunkleren Andeutungen, z. B. wo Epimetheus *zuerst* (nämlich unter den *Männern*) das Weib empfängt (Theogonie 513).

ihre Folgen werden nicht undeutlich sowohl in den Tagwerken, als in der Theogonie zur Erklärung und zum Beweis des Satzes, dass überkluge, den Göttern widerstreitende Anmassung verderblich sei, angewendet (obwohl nicht ohne abweichende Andeutungen in den zwei verschiedenen Gedichten und weder hier noch dort in schulgerechter Form); also das Besondere der einzelnen Mythen nicht stellvertretend für das Allgemeinere (dies wäre die Symbolik der Synekdoche, wie des Theiles für das Ganze), sondern es ist das hingestellte Allgemeine erklärt und bestätigt durch das ihm untergeordnete Besondere und dies eben ist die *beispielgebende Darstellung*, eine der abbildlichen Gattung angehörende Form, welche Hesiod unserem Mythus gegeben hat. Dass die Beispiele von Einem Subjecte entlehnt sind, hat nichts Widersprechendes; ja im Gegentheile ist es recht der Sache gemäss, dass, wie dem Hauptgedanken die Beziehungen auf einzelne Gegenstände (das Feuer, das Opfer, das Weib) untergeordnet sind, ebenso der Eine Prometheus als Hauptperson und Träger der einzelnen Handlungen erscheint. Dagegen hat allerdings die geschichtliche Verkettung desselben Etwas, das mit der beispielgebenden Lehrform *streitet;* denn zwar ist es nicht unnatürlich, mehrere Beispiele für Eine Eigenschaft oder Ein Verhältniss von Einem Subjecte herzunehmen, aber zu dieser logischen Verbindung könnte jener geschichtliche Zusammenhang unmittelbarer Zeitfolge und Causalität nur durch einen Zufall hinzukommen. Doch wird das Heterogene dieser Formen hier dadurch gemildert, dass die geschichtartige Verknüpfung nur als ein lockeres rhapsodisches, die Mythen des Prometheus nur äusserlich umschlingendes Band erscheint.

§. 114. Wenn sich demnach in dem Wesentlichen der hesiodischen Darstellung, im Ganzen wie im Einzelnen, Glauben und Abbildlichkeit, d. i. subjective und objective Gleichheit der Form und des Inhaltes zeigt, so verräth sich dagegen in dem Unwesentlichen die Absicht und das Verhältniss der *dichterischen* Behandlung. Dies ist zwar auch eine Wiedergebung der Sache, ein Gegensatz der blossen Stellvertretung durch Sinnbild oder Zeichen; aber es ist eine den Gegenstand umwandelnde und nur den Schein der Wirklichkeit gebende Form und zwar nicht die durch Begriffentstellung täuschende, d. i. sophistische, sondern die durch Phantasiespiel ergetzende poetische Darstellung. Diese als unvereinbar mit dem Abbilde im Wesentlichen flüchtet

sich ebendeshalb hier in die Nebendinge und ebendarum auch tritt dieses poetische Element wo nicht zuerst, doch in grösserem Umfange erst bei Hesiod hervor, wie wir schon oben andeuteten, als wir von der epischrhapsodischen Gattung und von der hesiodischen Form unseres Mythus sprachen. Hier erkennen wir das *dichterische Verhältniss der Form zum Inhalte* als eine Zugabe Hesiods theils im Einzelnen, theils in der Verbindung; im *Einzelnen* in der Ausschmückung, welche die Opfertheilung des Prometheus und die Pandora zuerst dem Hesiod verdankt; in der Verbindung aber der Mythen des Prometheus bei ihm erkennen wir dasselbe, insofern als die *geschichtartige Verkettung ganz dichterisch* ist und wahrscheinlich *ohne den Glauben* des Darstellers, gewiss aber *ohne* Wahrheit und *Bedeutsamkeit* nur den Schein und die Form der Wirklichkeit tragend, wie alle erzählende Poesie. Durch die listige Stiertheilung wird bei Hesiod die Entziehung des Feuers und also auch dessen Zurückbringung, dadurch aber die Sendung und Aufnahme der Pandora und mit ihr das Heer der Seuchen und der anderen Uebel herbeigeführt, eine offenbar nur rhapsodische Verbindung der vorher nicht so zusammenhängenden Mythen. Die Coordinirung derselben unter Einer Person und Einem Begriffe gehörte, wie wir gesehen, sowohl dem Inhalte als der Form an, aber diese Succession und Causalfolge ist nur Sache der Form. Denn dass sie keine geschichtliche Wahrheit, keine solche Kette von Thatsachen, die ihr zu Grunde lägen, enthält, nicht einmal in dem *Glauben* Hesiods, geschweige in der Wirklichkeit, ist klar aus dem offenbaren Mangel des natürlichen Zusammenhanges, um nicht hier die Urgeschichtlichkeit einzelner dieser Mythen nochmals zu erwähnen. Jenes die Glieder der Kette je zwei und zwei verknüpfende Band des Vergehens und der Strafe ist so locker und so wenig physisch oder psychologisch begründet, dass es selbst mässigen Forderungen einer freien erzählenden Dichtung widerspricht, noch mehr also der Wahrscheinlichkeit des Geschichtlichen und Wirklichen. Wollte man dennoch einen blinden Glauben Hesiods an diese Zeitfolge und gegenseitige Abhängigkeit unserer Mythen annehmen, so würde man ohne Noth die Erdichtung dieses *rhapsodischen* Bandes nur ein wenig von Hesiod zurück einem Vorgänger gleichen Geistes und Zeitraumes zuschieben müssen, dessen bekannter oder unbekannter Autorität Jener folgte, wozu

nichts uns befugt und wodurch nichts gewonnen, nichts wesentlich geändert würde. — Dass aber jene Anreihung *nicht Abbild oder Sinnbild einer allgemeinen begrifflichen (philosophischen) Kette von Ursachen und Wirkungen* ist, ist leicht zu erkennen und es fehlt viel daran, wie wir schon oben vorläufig gesehen, dass man auf eine solche Deutung die Annahme einer organischen, d. i. einheitvollen, auf einmal und aus dem Ganzen geschaffenen bedeutsamen Dichtung gründen dürfte. Was könnte auch der Inhalt sein? Das Einzelne weist, wie wir anerkannt haben, meist auf *Culturgeschichte* und Sittengeschichte hin, die Form des Ganzen in den Wiederholungen von Schuld und Strafe könnte nur eine Art *Kreislauf* andeuten, z. B. entweder moralisch, dass die Schuld der Anmassung und Sinnlichkeit, dass die Künste des Luxus nur Mühseligkeit und Noth, diese aber neue Schuld erzeugen, oder auch nur technisch, z. B. dass Bedürfniss durch Kunstfortschritt, dieser durch jenes geweckt werde: Ansichten und Deutungen, die wir bei Virgil und Moschion und greller noch bei Proklus und einigen Neueren [1]) finden, die aber ihrer Natur nach ebenso der hesiodischen (geschweige der älteren) Zeit als der überlieferten Darstellung widersprechen. Jene Idee wechselnder Fortzeugung, sei es von Gut und Uebel oder von Schuld und Strafe in der Geschichte der Menschheit (etwa so wie diese sich nach der tragischen Mythenbehandlung in Stämmen und Familien fortzeugen) liegt ganz ausserhalb des Gesichtskreises der hesiodischen wie der älteren Zeit des griechischen Denkens und Dichtens. Und auch die Darstellung begünstigt eine solche Deutung weder durch irgend einen darauf hinweisenden Zusatz, noch durch die Beschaffenheit der hesiodischen Mythenverkettung. Nur das Gemeinsame dieser Sagen von Prometheus in der Ansicht Hesiods, nämlich dass jede seiner Sünden bestraft wird, ist bedeutsam; das Besondere aber, nämlich die Wahl der Strafe jeder überlieferten That und der Zusammenhang jeder dieser Strafen mit einer folgenden Schuld erscheint als willkürlich und leer. Nicht das Unsystematische ist es und noch weniger die Mannichfaltigkeit, was uns verbietet, einen tieferen Sinn in dieser Folge und Verknüpfung zu finden, sondern die Unangemessenheit und Unnatürlichkeit derselben. Wollte man die Erklärung und Entschul-

---

1) Heinsius in seiner Ausgabe des Hesiod p. 35.

digung davon darin finden, dass nicht nur die einzelnen Thaten des Prometheus und Epimetheus voraus als Stoff überliefert, sondern auch Anlass zu dieser Art der Verbindung gegeben war in dem alten Glauben, dass Entbehrungen und Uebel immer göttliche Strafen für menschliche Schuld seien (wodurch der Mangel des Feuers und der mühelosen Nahrung zur Entziehung dieser Güter wurde) und dass die Strafen nicht natürliche, sondern von den Göttern gleichwie von den Menschen willkürlich aufgelegt seien: so sind dies aber doch immer nur allgemeine Ansichten, welche keinen Grund enthalten, warum eben die Feuerentziehung für die betrügliche Opfertheilung und warum eben das Weib Pandora und zwar mit einer solchen Ausstattung für den Feuerdiebstahl als Strafe verhängt sei. Oder wollen wir dem Hesiod einen Gedanken unterlegen, den er absichtlich verhüllt oder der selbst nur in seiner Seele geschlummert habe, etwa dass für die Entweihung des Opferfeuers und Göttermahles die Ausschliessung vom heiligen Heerde [2]) und dass für den Missbrauch der Feuerkünste zur Pflugschar- und Waffenschmiedung und zu üppiger Speisebereitung natürlich eine eberne und eiserne Zeit voll Beschwerden, Kämpfe und verheerender Seuchen verhängt sei: so fallen wir in die Deuteleien alexandrinischen und byzantinischen Witzes, wie sie sich zum Theil wörtlich bei Hyginus und bei Tzetzes finden. Nein; die weit natürlichere, einzig richtige Erklärung des Mangels an innerer bedeutungsvoller Verbindung liegt theils in dem andersher bekannten (also hier nicht zu einem Zirkelschluss führenden) Wesen der Dichtungsart Hesiods und seiner Zeit, theils in der Beschränktheit des ihm in den Prometheussagen gegebenen Stoffs. Das Wesen jener Dichtungsart brachte es mit sich, dass ihm in Ermangelung enger und schöner, epischer Verbindung schon ein blosser *rhapsodischer Nothbehelf* genügte zu der Form geschichtähnlicher Zusammendichtung und Fortführung der Mythenreihe. Die *Beschränktheit des gegebenen Stoffes* aber wirkte, dass Hesiod, welche Ordnung der Glieder er immer wählen mochte, nur unvollkommen jedes folgende Glied durch das vorhergehende vorbereiten und begründen konnte; denn wenn anders hier die gegebenen drei oder vier Mythen zusammengekettet und also gleichsam der Schlussring jedes Gliedes

2) Vgl. Hermann De Myth. Ant. p. XVIII.

wieder zum Anfangsring des folgenden gemacht, d. i. die Strafe jeder Schuld wieder als Anlass neuer Schuld dargestellt werden sollte, so musste wohl, da es an freier Auswahl fehlte, auch das Unpassende in einen scheinbar geschichtlichen, lockeren, rhapsodischdichterischen Zusammenhang gebracht werden.

§. 115. Wenn theils abbildliche und durch Beispiele erklärende, theils dichterische Darstellung in unserem Mythus bei Hesiod herrscht, so ist dagegen das *Sinnbildliche* ihm, sowie überhaupt der Poesie dieses Zeitraumes fremder. Doch war das Sinnbildliche auch damals und auch hier nicht so ausgeschlossen von dieser didaktischmythischen Dichtkunst, wie es vom Epos ausgeschlossen ist; vielmehr tritt auch hier die ältere Symbolik aus der mythischpoetischen Hülle, gleichwie ein alterthümliches hieratisches Bild aus seiner Verschleierung, hie und da heller oder dunkler hervor. Zu der sinnbildlichen (symbolischen), d. i. stellvertretenden auf einem natürlichen Verhältnisse beruhenden (nicht, wie das Zeichen, willkürlichen) Darstellung gehört auch die *Personification.* Diese nun wird, was den Prometheus und Epimetheus betrifft, welche derselben doch ihr Dasein verdanken, *aufgehoben in der Ansicht Hesiods* durch den wahrscheinlich von ihm gehegten *Glauben* an die Wirklichkeit der Person. Dagegen fehlt es bei ihm nicht ganz an *neuer Personification* von Begriffen, wie in anderen hesiodischen Zusätzen zu den älteren Stoffen der Theogonie, so hier in den Tagwerken, wo vielleicht *Peitho* eine Erfindung Hesiods ist, bei dem Peitho nebst den Chariten der Pandora goldenen Schmuck anlegt, mit demselben Sinne, wie Peitho später am Sockel des Throns des olympischen Zeus selbst die Aphrodite krönte [1]). Zwar zu Athen hatte Peitho neben Aphrodite Pandemos und mit ihr einen Cultus schon von Theseus erhalten, als er die Athenäer in Eine Stadt vereinte nach Pausanias; doch sah dieser nur jüngere Bilder an der Stelle der angeblich so alten und die Sage entstand wohl aus der Missdeutung des Namens Pandemos und aus der Neigung der Athener, jenes Verdienst des Theseus überall in Denkmälern verherrlicht zu sehen. Die anderen Denkmäler und Erwähnungen der Peitho sind jünger oder unbestimmter Zeit. Bei Hesiod heisst auch eine der Okeaninen, deren funfzig Namen er frei ergänzte, Peitho; viel-

1) Paus. 5, 11.

leicht von dem Reiz und der Ueberredungsgabe der Quellnymphe. Zur Charis wurde sie erst bei Hermesianax aus dem Grunde, aus welchem Hesiod sie hier den Chariten zu Einem Geschäfte verbindet. Denn Peitho ist bei Hesiod die Herzgewinnerin, die schon durch *stumme* Reize Mächtige, nicht die überredende Suada; denn nicht sie ist es hier, sondern Hephäst ist es, der die Sprachorgane, und Hermes, der die Stimme und freundliche Rede giebt. — Auch die *Hoffnung* ist eine von Hesiod hinzugebrachte Personification. In ihrem, der fliehen Wollenden Haften und Bleiben am *Rande* des Gefässes liegt eine einfach schöne *Symbolik*, sowie in dem *stummen Umherschweifen* der von Zeus der *Zunge* beraubten Seuchen. Wenn auch die Kiste der Pandora selbst und die Personification der dieser entsteigenden Uebel vorhesiodisch ist, so scheinen doch die erwähnten Züge als kürzere metaphorische Andeutungen und schmückende Zugaben unserem Dichter ganz angemessen. Derselben Gattung gehört auch der mit Unrecht angefochtene Zusatz der Theogonie an, wo Pandora Mutter der Weiber heisst, nicht überhaupt Mutter der Menschen, weil hier in der Abstammung zugleich die Aehnlichkeit des Gemüths und der Sitten ausgedrückt ist, wie in der Genealogie der Titanen, namentlich des Iapetos. Durch den Sprachgebrauch gemildert und fast vernichtet sind hie und da die Metaphern in den Beiwörtern, namentlich in dem *Krummdenkenden*, Windungsinnenden (ἀγκυλομήτης), das dem Prometheus gemeinsam ist mit Kronos und zwar in gleicher Bedeutung, nicht etwa der mystischen von Plutarch und Proklus herausgedeuteten des auf sich zurück gewendeten Geistes, sondern in dem einfachen volksthümlichen Sinne der vielgewandten, umwegskundigen List und Heimlichkeit der Rathschlüsse. — So bestätigt sich also im Einzelnen, was wir oben bemerkten, dass verschiedene Gattungen der Darstellung sich in dem hesiodischen Prometheus verbinden, die auf den verschiedenen Verhältnissen der Formen zu dem Inhalte beruhen.

§. 116. Aus diesem Verhältnisse der Formen ergiebt sich nun von selbst der *Inhalt* des Mythus *nach der Absicht Hesiods*. Denn von dem Inhalte, wie bisher von Form und Formverhältniss, reden wir hier nur, sofern Eigenthümliches und Neues darin ist, was dem Hesiod angehört, indem wir für das Uebrige auf unsere Untersuchung des Vorhesiodischen verweisen. — Das Eigenste und von dem älteren Prometheus Abweichendste

wäre, wenn das Hesiodische entweder keinen oder einen nur dunkel gedachten Inhalt allgemeiner Begriffe hätte. Keines von Beiden ist der Fall. Denn der *Lehrzweck*, das Didaktische dieses Mythus bei Hesiod ist *unleugbar*, wie wir theils aus der Darstellung selbst, theils aus dem Zusammenhange mit dem Uebrigen der zwei Gedichte, theils aus der Analogie mit dem Geiste derselben wissen, in denen der Zweck der Belehrung und der der Ergetzung so verknüpft sind, dass zwar die eine, hier namentlich die erstere vorherrscht, beide aber wechselwirkend einander unterstützen [1]). Das Halbdunkel und Zwielicht aber, welches wir selbst hie und da bei Hesiod bemerkt haben, gehört nur der Form an und ist unstreitig in der von ihm gewählten damals herrschenden Dichtungsart, sowie in dem ihm gegebenen prometheischen Stoffe mehr begründet als in der Unbestimmtheit des hesiodischen Gedankens. Der Dichter weiss und sagt *deutlich* genug, was er lehren will, wenn er auch die Begriffe nicht philosophisch bestimmt und in reiner Darstellung festhält. — Der *Inhalt* ist ein doppelter, der der *einzelnen Mythen* und der des *Ganzen*, nämlich der Satz, dem jene als Beispiele dienen. Letzterer ist dem Hesiod eigen und am deutlichsten ausgesprochen; jener Inhalt des Einzelnen, welchen jede dieser Fabeln für sich enthält und ausdrücken soll, ist nach Hesiods Ansicht meist, wie es scheint, derselbe, den wir als den vorhesiodischen und wo nicht in den ursprünglichen, doch in den fortgeschrittenen Gedanken unseres Mythus gefunden haben, nur von Hesiod modificirt nach seiner Ansicht des Ganzen. — Die *einzelnen* Mythen stellen hier und zwar erst bei Hesiod sie *alle* und *jede* eine *urgeschichtliche* Begebenheit des Menschengeschlechts dar. Denn dass erstlich das Menschliche bei Hesiod wie vom Anfang Gegenstand ist (obwohl Hesiod *an die Personen* des Prometheus, des Epimetheus, ja im Wesentlichen selbst an Pandora *glaubt* und diese also nicht als Personificationen der Menschheit giebt), ist dennoch offenbar, theils weil es die Zusätze Hesiods ausdrücklich sagen, theils weil *die Menschen* als Geliebte und *Nachfolger des Prometheus* in der

---

1) S. dagegen Arnold Ekker Specimen inaugurale in Protagorae apud Platonem fabulam de Prometheo. Trai. ad Rhen. 1822. „Jene (Hesiods Fabel) ist zur Unterhaltung, diese (Platos) zugleich zur Belehrung“ u. s. w.

Feuerbenutzung und der Opfertheilung Genossen sind seiner Thaten und ihrer Folgen (denn Geschöpfe des Prometheus sind sie noch nicht bei unserem Hesiod) und weil sie ebenso als des *Epimetheus Nachahmer und der Pandora* ähnliche Nachkommen die Schuld derselben und deren Strafe mittragen. — Die *Urzeit* aber hat Hesiod nicht nur in der Pandora, sondern auch in der Feuerentwendung und der Opfertheilung darstellen wollen, da hingegen letztere beide an sich betrachtet und ursprünglich vielleicht nicht die Urzeit im engeren Sinne, sondern einen vergleichungsweis späteren Fortschritt bezeichneten, wie wir gesehen haben. Aber bei Hesiod ist Jenes der Fall, nicht etwa wegen der geschichtlichen Aufeinanderfolge, wo man aus dem Letzten, nämlich dem Urweibe auf ein gleiches oder vielmehr höheres Alter des Vorhergehenden schliessen könnte, denn diese geschichtartige Anreihung ist ja nur Sache der dichterischen Form, nicht des Inhaltes. Auch ist der Beweis nicht in den fünf Menschenaltern zu suchen, die von unserem Dichter in der Darstellung ausdrücklich von unserem Mythus geschieden sind [2]) und in ihrem besonderen Inhalte abweichen. Aber allerdings ist die Danebenstellung jener Sage nicht zufällig und der Grund davon lag für Hesiod in seiner Ansicht der Gemeinsamkeit des Urgeschichtlichen, was er ebenso in den Prometheusmythen sah, wie in dem ersten jener Zeitalter und in dessen Uebergange zu dem zweiten. Der Unterschied liegt theils in der grösseren *Einfachheit des Gegensatzes der Urzeit und der späteren*, also gleichsam nur zweier Alter in der Prometheusmythe, theils darin, dass diese sich auf den *Uebergang*, auf das Heraustreten aus der Urzeit beschränkt, dahingegen jene Sage einen allmäligen fünfstufigen Verfall und die erste Periode als die goldene Zeit in günstigem Lichte zeigt und Hesiod sie selbst wie die folgenden Menschenalter einzeln ausführlish schildert, nicht bloss ihren Uebergang darstellt. Ausser dieser *vergleichenden Hinzufügung der fünf Alter* kommt bei Hesiod in beiden Gedichten die gewissere und *deutlichere* Bezeichnung der Pandora als *Urweib* und Mutter aller Weiber hinzu und in den Tagwerken die

2) Tagwerke 106: *ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω.* Man erklärt *ἐκκ.* für „*kurz* die Hauptsache *umfassen*“ nach dem jungen Begriffe von *κορυφή, κορυφοῦν.* Die ältere Wortbedeutung des *ἐκ* und die Ausführlichkeit der hier angekündigten Darstellung scheint mir für ein *Aufbauen*, Aufthürmen von Schmuck oder Prachtgebäuden zu sprechen.

von derselben mitgebrachte Last der Arbeit, da die Menschen vorher lebten

Jeglichem Uebel fern und fern mühvoller Beschwerde,

wodurch der Dichter die Pandorafabel ihrem Inhalte nach mit der Entziehung der mühelosen Fruchtfülle der Urzeit verknüpft, die er in dem Gedichte der Tagwerke unserem Mythus vorausgehen lässt. Dadurch aber, dass Hesiod an dieser Stelle, wo er sich den Uebergang zum Prometheusmythus bahnt, an die Worte

Denn es halten die Götter verborgen die Güter der Menschen

unmittelbar anfügt

Aber Zeus *verbarg die Güter* zürnenden Herzens,
Weil ihn listig getäuscht der Windungsinner Prometheus,

und

... *Barg* das *Feuer* nun auch,

dadurch wird zumal bei der absichtlichen Wiederholung des Ausdrucks die Beziehung auf dieselbe Zeit zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber doch durch die Verbindung, die nicht als eine blosse Vergleichung gegeben wird, deutlich genug gezeigt. In der Theogonie deutet die hesiodische Verbindung der Opfertheilung und des *Rechts*streites der Menschen und Götter als unmittelbar auf einander folgender oder vielmehr gleichzeitiger Begebenheiten [3]) ebenfalls auf die Urzeit hin; denn dass in dieser Hesiod einen Streit der Götter und Menschen noch ungeschlichtet und also das Heilige noch unbestimmt dachte, ist wenigstens wahrscheinlich. Denn das Local Mekone und die Herleitung der Sitte des Knochenverbrennens beweist nicht, dass Hesiod diesen Mythus auf einen späteren priesterlichen und örtlichen Zweifel und Streit bezogen habe. Die Feuerentbehrung wird nur durch die äussere dichterische Verknüpfung zur Strafe gemacht und dadurch scheinbar in die zweite Zeit herabgesetzt. Aber ganz abgesehen von dieser nur der Form angehörigen Causal- und Zeitfolge ist es schon an sich klar, es mussten in Hesiods Ansicht die statt der glücklichen Urzeit eingetretenen Urübel, die auch ihm Urstrafen waren, eine Urschuld oder mehrere solche zur Ursache haben und dazu mussten ihm Prometheus und Epimetheus, ersterer besonders, geeignet scheinen ver-

3) S. oben über: ὅτ' ἐκρίνοντο ... τότ' ἔπειτα §. 63.

möge ihres Geistes, den Hesiod nicht nur durch die ältere Tradition ihrer titanischen Abstammung ausdrückt, sondern auch durch die Gnome, welche als Thema des Ganzen dient. Selbst der *Glaube Hesiods* an die Wirklichkeit und *Einheit der Person des Prometheus*, obwohl eines Gottes, begünstigte doch in ihm die Vorstellung von dem *Zeitzusammenhange* (wenn auch nicht von einer bestimmten Ordnung) dieser Begebenheiten, so dass sie bei ihm *sämmtlich* ihrem Inhalte nach der Urzeit des Menschengeschlechts angehören.

§. 117. Fragen wir nun weiter, *was* dies *Urgeschichtliche* als Inhalt unseres hesiodischen Mythus sei, welche *Thatsache oder Eigenschaft*, so dürfen wir auch bei unserem Dichter, so wenig als in der Zeit vor ihm, noch *nicht* eine *tiefsinnige* oder gar mystische Idee, sei es eine metaphysische oder culturgeschichtlichsittliche erwarten und daher künstlich herausdeuten, wie die des Abfalls vom Göttlichen durch den Trug des stolzen Selbstgefühls oder der sinnlichen Begierde und was sonst noch z. B. die neuplatonischen und die christlichen Allegoriker und Schwärmer hineingetragen haben (davon unten im vorletzten und letzten Abschnitte). — Auch dürfen wir *nicht* in jeder einzelnen dieser Mythen nur einen *allgemeinen* und zwar nur einen und denselben Begriff in jeder finden wollen, der sich dann in lästiger *Tautologie* oder in dem schon von uns widerlegten *Kreislaufe* wiederholen müsste. Dies wäre nur möglich bei der Annahme angereiheter identischer Symbole, nicht aber findet es statt in der bereits von uns hier nachgewiesenen abbildlichen und beispielweis erklärenden Darstellungsgattung. Hier ist das *Specielle des Inhaltes* im Einzelnen *wesentlich* für den allgemeineren Inhalt des Ganzen. — Es hat aber Hesiods Darstellung dieses mit der älteren Form, ja mit dem Ursprünglichen der Prometheusmythen *gemein*, nicht nur überhaupt, dass der Inhalt ein specieller, ein sinnlich bestimmter und zwar ein *menschlichpraktischer* ist gemäss dem Geiste jener Zeit und jenes Volkes, sondern auch, dass namentlich die Erfindung der Feuerbenutzung, die Einführung der Opfermahlzeit, das Verhältniss zum Weibe und die Uebel dargestellt werden, welche theils die vorwitzige nach Göttlichem strebende Kühnheit, theils die sinnliche Thorheit sich zuzieht; kurz den oben von uns entwickelten wahrscheinlich ursprünglichen Inhalt des Einzelnen der vorhesiodischen Prometheusmythen. Doch zeigt auch hierin

(in der Beurtheilung des Einzelnen wie in der Ansicht des Ganzen) Hesiod *einige Abweichung von dem Aelteren* und da diese nicht mit bewusstvoller Unterscheidung des Eignen von dem Fremden und Früheren geschah, so dürfen wir ihm nicht eine *freie Anwendung* des Mythus für poetischdidaktischen Zweck zuschreiben, wie sich bei fortgeschrittener religiöser und philosophischer Cultur viele Dichter und Denker in allerlei Paramythien oder kurzen Vergleichungen erlaubten (s. unten die Zeit der Pythagoreer, Platoniker, Sophisten), sondern wir müssen Hesiod einiger *Verkennung* unseres Mythus beschuldigen [1]), obwohl keineswegs in dem Grade und in dem Sinne, wie diejenigen, welche das Aeltere für das Höhere achten.

§. 118. Es *weicht* aber der Inhalt des Einzelnen nach Hesiod von dem Vorhesiodischen ab theils in der *intellectuellen*, theils in der *moralischen* Ansicht des Mythus. — In ersterer Hinsicht ist dem Hesiod eigenthümlich, dass nun die *Klugheit* von ihrer *Kehrseite*, nämlich als eine nicht durchaus siegreiche, zuletzt sich selbst strafende List dargestellt wird. Dies ist die Folge davon, dass zuerst bei Hesiod ein mythisches Ganzes gebildet ist aus den vorher unverbundenen Fabeln; daher nun von der titanischen Genealogie und von der Fesselung und Qual des Prometheus auch auf den Sinn der übrigen damit verknüpften Mythen ein nachtheiliges Licht geworfen wird und *Prometheus*, obwohl er zugleich in der Genealogie und in der Pandorafabel als Bruder und Warner des Epimetheus, folglich als Gegensatz desselben erscheint, dennoch auch *selbst* in der That *etwas Epimetheisches* an sich trägt wegen des nur theilweis erfolgreichen, zuletzt ihm wie den anderen Titaniden und auch den Menschen unheilvollen Strebens gegen Zeus. Es ist nicht nur diese mythische Verbindung (abgesehen von dem Zufälligen, rein Dichterischen der Anreihung), sondern es ist vorzüglich der von Hesiod hier wiederholt ausgesprochene Satz, „dass des Zeus Rath untäuschbar und unbesiegbar sei,“ und der andere (in den Tagwerken) „dass das Halbe mehr sei als das Ganze,“ diese Sätze, welche das Einzelne verbinden und tragen, sind es, die das Thörige einer solchen die Grenze ihres Vermögens über-

1) Vgl. Völcker Iap. Geschl. S. 11 flg. Welcker Trilogie S. 76, die in dem hesiodischen „Verkennen“ des Ursprünglichen einstimmen, aber in dem „Wie“ abweichen.

schreitenden Klugheit zeigen. — Ferner ist für Hesiod bei seiner gläubigen Ansicht des Mythus das, was vorher nur Form war, nun Inhalt, nämlich dass *ein Gott*, ein Dämon der *Handelnde* ist, der durch seine Klugheit und Unklugheit die Erfolge bewirkt, der Mensch aber nur der *Empfänger*. Zwar ist der Mensch hier auch von der Theilnahme an der Verschuldung des Erfolgs nicht ganz ausgeschlossen, da in beiden Gedichten jene Lehren allgemein ausgesprochen und in der Theogonie zwar zunächst auf das Verhältniss der Titaniden und Titanen zu Zeus, doch auch nicht nothwendig bloss auf diese bezogen sind, in den Tagwerken aber jene Sätze, sowie das Ganze dieses Lehrgedichtes für die Menschen gegeben werden. Auch sind es ja die Menschen, die in der Theogonie zu Mekone mit den Göttern streiten und das Urweib, folglich auch dessen Empfänger gehören der Menschheit an. Daher haben wir hier nicht eine blosse Vergleichung der Handlungsweise jener Götter oder Dämonen mit der der Menschen, sondern diese werden vielmehr als Ebenbilder jener, als Nachahmer und Theilnehmer betrachtet, daher wir auch in dieser Gattung, welche das Allgemeinere, die Hauptsätze durch das Besondere erklärt und bestätigt, nicht die Darstellungsart durch *Gleichnisse*, sondern die durch *Beispiele* erkannt haben. Dennoch aber sind unverkennbar hier im Einzelnen für den gläubigen Hesiod die Götter mehr Gegenstand als handelnde Personen, die Menschen mehr als Empfänger sowohl des Feuers als der Mitgift der Pandora und des Opfergebrauchs, der vor Hesiod nicht als *Grund* und Inhalt, sondern als eine blosse *Wirkung* und Folge der Stiertheilung des Prometheus angesehen wird. — Endlich zeigt sich das Abweichende Hesiods auch im Besonderen, nämlich dass das Feuer nicht als Mittel der Künste (was wohl der Ursprung des Mythus war), sondern nur als Feuer und als den Menschen Entzogenes, nicht ursprünglich Versagtes betrachtet wird, dass das Opfer des Prometheus nicht als das, was es ist, nämlich als Abbild der fortdauernden Theilung des göttlichen und menschlichen Antheiles, des fettumhüllten Schenkelknochens und der Opfermahlzeit dargestellt, sondern nur zur Erklärung des Knochenverbrennens angewendet wird, ungefähr so, wie Herodot und Pausanias nach dem Vorgange solcher Legenden die bestehenden Satzungen und Sitten gern aus einzelnen mythischen oder altgeschichtlichen Vorfällen erklären. Auch

Pandora wird von Hesiod eigenthümlich angesehen, nicht blossals Bild des Weibes mit den Reizen des Geschlechtes, was das Ursprüngliche war, auch nicht mit weiblichen Künsten und weiblichem Gemüthe überhaupt, sondern namentlich als Urbild und Beispiel weiblicher verderbenbringender Ueppigkeit, was schon der hesiodischen Zeit gemässer war als der älteren.

§. 119. Zu den eigenthümlich bestimmten Ansichten und Beziehungen des intellectuellen Prometheus kommt nun zweitens das *Moralische* des Inhaltes zuerst bei Hesiod hinzu. Wenn das Sittliche als das Abstracte überhaupt später ein Gegenstand der mythischen Auffassung und Dichtung geworden ist als das Physische und das Technischpraktische, namentlich bei den Griechen, so ist insbesondre Prometheus seiner Natur nach ursprünglich ganz intellectuell, wie wir oben gesehen haben. Erst nachdem die ungünstige Seite dieser kühnen und erfindungsreichen Klugheit und zwar im Kampfe gegen göttliche Uebermacht hervorgehoben war durch die Verbindung aller dieser Mythen, welche einen *unglücklichen Erfolg* für ihn und für die Menschen zeigte, also bei Hesiod, da trat auch zugleich mit dem Begriffe der Thorheit der Begriff der unnatürlichen und vernunftwidrigen Ueberschreitung der gesetzlichen Grenze, also etwas Sittliches hinzu; dieses aber ist hier für Prometheus als niederen Gott und für den Menschen im Verhältniss zu Zeus und den Göttern eine Anmassung und Verletzung des Heiligen, gleichsam (um mit den Worten, obwohl nicht in dem mystischen Sinne neuer Erklärer zu reden) eine Verleugnung des Gefühls der Abhängigkeit von Gott und als Urbegebenheit der Abfall vom Göttlichen, der Sündenfall. In der Ansicht der Alten aber und selbst des Hesiod ist es ein *titanischer Frevel*, den der Titanide begeht und woran die Menschen Theil nehmen. — Zweifelhafter ist, ob das Moralische des Inhaltes sich nicht ebenso wie das Intellectuelle im Prometheus auch von der *günstigen* Seite zeige, nämlich als *edles Fürsorgen* und kraftvolles Wohlthun, und in welcher Folge des Entwickelungsganges diese Idee sich an die übrigen anschliesse. Allerdings ist auch die sittliche Lichtseite des Prometheus nicht undeutlich angedeutet theils durch die Erzählung selbst, theils durch das Beiwort des *Unschädlichen*, Unschuldigen (ἀκάκητα)[1], in welchem Worte vermöge der

1) ἀκάκητα Πρ. Theog. 14. d. i. der Niemand Leid *anthut* (activ).

der in diesen negativen Bezeichnungen gewöhnlichen Litotis der Leidabwender und *Wohlthäter* enthalten ist. Für diese Bedeutung spricht, dass eben dies Beiwort auch dem Hermes gegeben wird [2]), dem Geber und Schützer des Friedens und des Reichthums. Darum ziehen wir diese Erklärung der anderen vor, wonach das Beiwort des Prometheus den Unverletzlichen, den vermöge seiner List vor Uebel Sichern bedeutete nach einer doch nur seltenen und zweifelhaften Analogie [3]). Der Zusammenhang würde ebenso sehr den einen als den anderen Sinn begünstigen:

„Auch des Iapetos Sohn, der Leidabwender Prometheus,
Wusste nicht zu entrinnen dem schweren Zorne ...

d. i. obwohl er sonst Andere oder auch wohl sich selbst zu schützen wusste. Aber der richtigere Weg ist hier, wie so oft bei dichterischen, namentlich mythischen Beiwörtern, dieses als unabhängig vom Zusammenhange in seiner allgemeinen dem Subject gemässen Bedeutung anzuerkennen. Denn dies ist ja die doppelte Art der Anwendung des Epitheton, entweder als eines constanten, dem Subjecte eigenthümlichen oder als eines bezugvollen, durch die Verbindung des Ganzen jedesmal bestimmten. Jenes nennt man oft das müssige, dies das bedeutsame Beiwort, mit Unrecht, da es in beiden Fällen nicht müssig, sondern bedeutsam ist. Es liegt in dem Geiste und der Form der epischen und epischdidaktischen Poesie, in ihrem Festhalten und Wiederholen des Ueberlieferten und in ihrer Freigebigkeit der Schilderungen in Worten und Bildern, dass ebendeshalb auch die Epitheta besonders in dieser Gattung unabhängig vom Zusammenhange zu fassen sind, da hingegen die bezugvolle Deutung leicht auf Künsteleien und Irrthümer führt [4]). Dieser

---

Die Proparoxytona ἀκ. εὐρύοπα, μητίετα haben nur diese (äolische) Form. Dagegen αἰχμητα, ἱππότα, weil auch αἰχμήτης, ἱππότης. S. K. Grashof in d. Schulzeitung 1831 no. 33.

2) Ἑρμείας ἀκάκητα Iliade 16, 185. Odyssee 24. 10. Ἑρμ. Ἀκακήσιος Paus. 8, 36, 10, wonach die arkadische Stadt Akakesion und der Hügel die Benennung von dem Beinamen des Gottes hatte. Die Sage des Ortes leitete ihn von Akakos, dem Erzieher des Hermes ab.

3) ἀκάκητα passiv wie δεσμώτης, τλήτης. Doch diese bedeuten eigentlich den Fesselträger, den Büsser, so dass der active Werth der Endung sich gewissermassen auch in solchen Worten bewährt.

4) So die ἄνδρες ἀλφησταί in der Fabel der Pandora.

Art ist auch das Beiwort *der Schöne* [5]), worin man „den Edlen“ gefunden hat. So heisst Prometheus in beiden Gedichten an derselben Stelle, nämlich wo

> Zeus das Feuer verbirgt und der Iapetide, der *schöne*
> Wieder das Feuer stiehlt für die Menschen;

ein Beiwort, das deshalb doch nicht aus älterer Quelle geflossen sein muss und was der Dichter, wie wir glauben, aus der Theogonie in die Tagwerke, wie Mehreres herübernahm. Allerdings ist die Gestalt und Miene der Götter und Heroen in der Poesie wie in der Bildnerei der Griechen nie leer und müssig, sondern Abbild und Ausdruck des Geistes, aber nicht nothwendig des Sittlichen, und für dies Letztere spricht auch hier weder das Wort noch der Zusammenhang; dagegen die ursprünglichen und wesentlichen Eigenschaften des Prometheus, seine Klugheit verbunden mit Thatkraft, schon hinlänglich jenes Beiwort begründen und jene Vorstellung männlicher Schönheit, die vielen Heroen und heroenartigen Göttern gemein ist, erklären ohne besondere Beziehung. — Der Gang der Begriffentwickelung des Prometheus zeigt also überhaupt eine *einfache Stufe* und zwar, wenn wir nicht irren, in dieser Folge: *Vor Hesiod intellectuelle* Ansicht, zuerst *günstige*, die des Vorbedenkers und Fürsorgers, dann hinzutretend als Nebenvorstellung die *ungünstige* Ansicht von einer sich selbst schadenden, also kurzsichtigen Klugheit wegen des ihm von Zeus auferlegten Leidens: dann *bei Hesiod moralische* Ansicht und zwar nun in umgekehrter Ordnung, nämlich zuerst und hauptsächlich die *Schattenseite*, das titanische, frevelhafte Streben nach Göttlichem und gegen die göttliche Herrschaft; endlich die durch den Gegensatz unwillkürlich erzeugte, obwohl nur angedeutete Ansicht auch des sittlichen Prometheus von der *Lichtseite* als des Wohlwollenden und Wohlthätigen. Die Gründe für diesen Ideengang sind die eben angegebenen, nämlich dass die Sage von dem Feuerdiebstahl und vielleicht auch die von der Opferstiertheilung älter ist als die von der Fesselung, dass aber in beiden noch nichts Sittliches oder Unsittliches liegt, dahingegen Letzteres zunächst hervorspringt bei Hesiod wegen der Verbindung aller dieser Mythen und ihrer Beziehung auf die Hauptsätze, wodurch

5) *ἐὺς παῖς Ἰαπετοῖο* Theog. 565. Tagw. 50.

die Thorheit zur Sünde und das Misslingen und Unglück zur Strafe wird, während ebendadurch wieder hervorgehoben auf der anderen Seite in der Seele unseres Dichters sowie in der Vorstellung aller folgenden Zeiten das Edle des prometheischen Strebens seine Anerkennung finden musste. — Bei Hesiod ist es weniger dieses Edle, als das Anmassende, Titanische, was hervortritt in der Genealogie wie in den älteren zwei Sagen. — Eine andere Schattenseite vom sittlichen Standpunkte betrachtet zeigt sich im Epimetheus und in der Pandora, nämlich die *Sinnlichkeit*, welche, obwohl nicht ausdrücklich an Epimetheus gerügt, doch in den Augen Hesiods als Ursache der thörigen Aufnahme jener erscheinen musste, und die *Ueppigkeit*, welche Hesiod in Pandora und in den von ihr entsprossenen Weibern schildert. Also auch diese Seiten des auf das Sittliche sich beziehenden Inhaltes der Prometheusmythen treten erst bei diesem Dichter, in diesem Zeitalter hervor, wo die Klagen über die Schwäche und Verderbtheit und über das Elend der Menschen an der Tagesordnung waren [6]) aus *Gründen*, welche theils in der äusseren Geschichte der Griechen jener Zeit, theils in dem inneren Entwickelungsgange der Cultur überhaupt und der Poesie liegen. Denn von der einen Seite erzeugten die Stämmewanderungen nnd Staatenumwälzungen, welche dem homerisch-hesiodischen Zeitraume vorhergingen und zugleich die mythische Zeit von der historischen schieden, genug Uebel, um die Klagen über das äussere Loos der Sterblichen zu begründen; von der anderen Seite war es die fortgeschrittene Bildung und Verfeinerung des geistigen und physischen Lebens, wodurch nicht nur wirkliche Uebel entstanden, so dass der *Fortschritt zugleich ein Rückschritt* ist und die neuen Vorzüge und Genüsse durch die sie begleitenden Laster und Bedrängnisse verkümmert werden, sondern wodurch auch eine *strengere und trübere Ansicht* des Lebens überall da eingeführt wird, wo sich die beginnende Philosophie zeigt in den Gnomen, die dem Epos eingestreut werden und in dem Thema des didaktischepischen Gedichtes. Diesen Gang der inneren Bildung, des äusseren Schicksals und der Betrachtungsart beider, dieses mit der Erhebung und dem Steigen verbundene Sinken und Fallen hat ebenso das

6) Iliad. 17, 446: *οὐ μὲν γάρ τί που ἐστιν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς Πάντων* κ. τ. λ.

griechische Volk mit der *Menschheit* gemein, wie die *Prometheusmythe* wenigstens in diesem Grundinhalte übereinstimmt mit der *Sage der Hebräer und den ähnlichen* anderer Völker von dem Heraustreten der Menschen aus dem Urstande. Nur ist die Sage des Prometheus von Anfang an in Form und Inhalt volksthümlich und praktisch bestimmt, wie wir oben gesehen haben, und die moralische Wendung, wodurch kühne Bestrebungen und erweiterte Genüsse zu Sünden, die üblen Folgen jener zu Strafen werden, ist eben erst ein Erzeugniss der in diesem zweiten Zeitraume eingetretenen Ansicht der Denker und Dichter gemäss der eben erst damals vollbrachten Umgestaltung des Volkslebens. Auch jene Sagen anderer Völker, die vielmehr ihres Inhaltes als ihres Alters wegen Ursagen und Urmythen heissen, werden meist bei unbefangener und genauer Betrachtung dies *Beides* gemein haben mit der Prometheusfabel, dass auch sie jede für sich etwas Eigenes und *Volksthümliches* besitzen und dass sie ursprünglich einen sinnlichpraktischen und technischen Inhalt hatten, *später erst* durch Umbildung und Deutung eine *moralische* Richtung und eine höhere religiöse Bedeutsamkeit gewannen.

§. 120. Der nächste unmittelbare Gegenstand der Mythen ist der in dem Einzelnen liegende, in jeder Sage eigenthümlich bestimmte Inhalt, wovon wir bisher redeten. Verschieden davon ist der *entferntere*, mittelbare Gegenstand, nämlich der Begriff oder *der Satz*, welchem das *Ganze* als eine *beispielgebende*, Allgemeines durch Besonderes erklärende Darstellung dient. Dieser Inhalt des Ganzen ist nicht nur allen einzelnen Sagen nothwendig *gemeinsam* und in ihnen enthalten, wie das Genus in den Species, sondern es muss dieses Gemeinsame auch *ausdrücklich hingestellt* sein zum Zwecke der *Erklärung*. Hier nun bei Hesiod ist zwar ein diesen Mythen gemeinsamer Inhalt schon das Intellectuelle, die Klugheit des Prometheus. Aber das ausdrücklich hingestellte Allgemeinere in Beispielen durchgeführt ist vielmehr ein *moralischer Satz*, nämlich die *Lehre der Mässigung*, die zwar auch als eine blosse Klugheitslehre gegeben scheinen könnte, die jedoch durch ihre in beiden hesiodischen Gedichten herrschende Beziehung auf die Herrschaft des Zeus nnd der Götter und durch die Vergleichung mit anderen Stellen, wo unser Dichter Tugend und Gerechtigkeit empfiehlt, auch hier ihren sittlichen Charakter behauptet. Auf

diesem Begriffe sittlicher Mässigung beruht das *Gemeinsame beider Gedichte* auch in den Gnomen, denen die Prometheusmythen als Beispiele dienen. Allerdings ist es ein anderer Satz, der in der Theogonie, ein anderer, der in den Tagwerken an der Spitze steht. Jene beginnt die Geschichte der Iapetiden damit, dass sie zeigt, wie sie ihren titanischen Uebermuth büssen und auch Prometheus,

Weil er des mächtigen Zeus Rathschlüsse versuchet im Wettstreit;

und dann am Schlusse kommt sie darauf zurück (Theog. 612):

So lässt nimmer der Rath des Zeus sich besiegen noch täuschen.

Aber auch das Gedicht der Tagwerke enthält nicht nur stillschweigend denselben Gedanken in der wesentlichen Uebereinstimmung der Erzählung, sondern giebt ihn auch ausdrücklich am Ende des Ganzen als Schlusssatz:

So ist nimmer vergönnt dem Rathe des Zeus zu entrinnen.

Uebrigens zwar unterscheidet sich dieses Gedicht von jenem, dass nicht von einem titanischen Verhältnisse, sondern vielmehr von dem Masse in irdischen Dingen die Rede ist, daher auch hier der Episode der Vers vorausgeht:

Thoren, sie wissen es nicht, wie mehr denn das Ganze das Halb' ist,

eine Sentenz, welche den Uebergang zu dem Verluste des mühelosen Glückes der Urzeit macht und das Thema wird für die Erzählungen von den Uebeln, welche aus den Bestrebungen und Gaben des Prometheus und aus der Aufnahme der Pandora hervorgingen. Aber diese Ansicht von dem Werthe der Einfachheit und Enthaltsamkeit zeigt sich auch in der Theogonie, namentlich in dem hesiodischen Zusatze von der Ueppigkeit der Frauen:

Denn aus jener entspross das Geschlecht der sterblichen Weiber —
Unheilbringend u. s. w.

Fassen wir also zusammen, was nicht nur gemeinsam ist in den Gedichten und den sämmtlichen Mythen unseres Sagenkreises, sondern was auch in beiden Gedichten als der in Beispielen durchgeführte Hauptsatz hingestellt wird, so ist es der Gedanke, dass *der Mensch die Ueberschreitung des ihm von den Göttern gesetzten Masses durch gerechte Strafe büsse.*

§. 121. Bisher haben wir das Gemeinsame beider Gedichte in der Form und Darstellungsweise wie in dem Inhalte unseres Mythus betrachtet. Die wesentliche Uebereinstimmung, welche wir in allen diesen Beziehungen fanden, scheint zugleich ein Beweis mehr zu sein nicht nur für die Uebertragung der Episode aus dem einen Gedichte in das andere, sondern auch für die Einheit des Sängers beider, zumal da es keine wörtliche Entlehnung noch sklavische Nachahmung ist. Denn es zeigt sich auch *eine Verschiedenheit dieser zwei hesiodischen Prometheen* in der Theogonie und in den Tagwerken und einiges Eigenthümliche jeder der beiden, obwohl nur in untergeordneten Theilen und Nebenumständen [1]). Im *Allgemeinen* hat die *Theogonie* es mehr mit dem *Göttlichen* und Titanischen, die *Tagwerke* mehr mit dem *Menschlichen* zu thun in der *Form* und in dem *Inhalte* wie der ganzen Gedichte, so unseres Mythus, obwohl auch die Menschen in der Theogonie und die Götter in den Tagwerken an Form und Inhalt unseres Mythus Antheil haben, wie wir oben nachgewiesen. Aus jener Verschiedenheit des *theologisch*-mythischen und des *praktischen* Lehrgedichtes erklärt sich auch hier manches *Einzelne* der gegenseitigen Abweichungen. — Was die *Form* des Mythus betrifft, so ist der *Umfang* ziemlich gleich; nur fehlt in der Theogonie die Warnung des Prometheus, nicht zufällig, sondern weil diese nicht zu den titanischen Bestrebungen gehörte so wenig als die Fabel von Epimetheus, die daher nur voran im Stammbaume angedeutet, hinter der Pandorafabel aber sammt der Warnung weggelassen wurden in der Theogonie, obwohl sie wahrscheinlich älteren Ursprungs und dem Sänger nicht unbekannt waren. In dem Gedichte der Tagwerke aber fehlt die Mutter Klymene und die zwei Brüder Atlas und Menoitios, auch fehlt die Befreiung des Prometheus von seiner Fessel, unstreitig weil weder jene Genealogie noch diese Sage zu der hier vorzüglich dargestellten Verschuldung der über die Menschen verhängten Uebel gehört. Der Trug der Stiertheilung und die Bestrafung des Prometheus fehlen nicht ganz in den Tagwerken, denn sie sind beide angedeutet, die Stiertheilung in den Worten (Tagw. 47):

Aber Zeus verbarg die Güter zürnenden Herzens,

1) Völcker Mythol. des Iapet. Geschlechts S. 10 hebt die Verschiedenheit beider Gedichte in unserer Sage hervor.

Weil ihn listig *getäuscht* der Windungsinner Prometheus,
Barg das Feuer nun auch ...
Darum ersann er im Zorn den Sterblichen bittere Leiden.

und die Fesselung des Prometheus, wo Zeus spricht (Tagw. 55):

Zwar dich erfreut, dass Zeus du getäuscht und das Feuer entwendet,
Selbst dir bitteren Leidens Quell und den künftigen Männern.

daher wir kein Glied aus der Mitte der Kette unserer Mythen hier vermissen und nicht nur die Zahl, sondern auch die Ordnung und die *Art der Verkettung*, wie sie sich in der Theogonie zeigt, *ebenso* in den Tagwerken, *nur hier abgekürzt und angedeutet*, wiedererkennen. — Zwar hat man diese Uebereinstimmung zum Theil verkannt und hat namentlich von der Stiertheilung keine Spur in dem Gedichte der Tagwerke finden wollen, sondern vielmehr die angeführte Stelle, wo Zeus die Güter verbirgt, weil Prometheus ihn getäuscht, auf die sogleich nachher erwähnte Feuerentwendung bezogen; oder da dieses die Wahl und Stellung der Worte und der Zusammenhang nicht wohl gestattete [2]), sogar die absichtlich unbestimmte Andeutung

2) Das Wort *ἐξαπάτησε* Tagw. 47 kann nichts entscheiden, da zwar dasselbe Theog. 565 wie *ἠπεροπεύσας* Tagw. 55 vom Feuerdiebstahl, aber auch *ἐξαπαφίσκων* Theog. 537 und *δόλος, δολίη, τέχνη* das. 540, 47, 51, 55 von der Stiertheilung gebraucht werden und der Aorist nicht bloss eine gelungene, sondern auch eine überhaupt geschehene That bezeichnet. — Aber die Verbindung *Ζεὺς ἔκρυψε (βίον) ... ὅττι μιν ἐξαπάτησε .. τοὔνεκ' ἄρ' ἀνθρώποισιν ἐμήσατο κήδεα λυγρά, κρύψε δὲ πῦρ* Tagw. 47 flgg. zeigt, dass *ἐξαπάτησε* nicht auf die Feuerzurückbringung geht. Denn in diesem Falle müssten die letzten Worte für *ἐπεκρύφει γὰρ πῦρ* stehen, was eine harte und willkürliche Erklärung wäre. Natürlicher ist das *κρύψε δὲ πῦρ* für *καὶ κρύψε* oder *κρύψε οὖν π.*, d. i. als eine nun folgende Begebenheit zu nehmen und so die Worte vielmehr mit dem nächst vorhergehenden *ἐμήσατο κήδεα* als mit dem entfernteren *ἐξαπάτησε* zu verbinden. — Richtig in dieser Hinsicht ist also des Proklus Erklärung Tagw. 51 (Heins. p. 23b sq): *αἰνίττεται δὲ ἡ ἀπάτη τὰ περὶ τὴν διανομὴν τοῦ βοός, ἣν ἐπὶ τῇ Θεογονίᾳ παρέδωκε* und der Zusatz p. 24a. *δῆλον δὲ ὡς προεκδέδοται ἡ Θεογονία.* Wenn aber Proklus ebendas. über die Worte *τὸ μὲν αὖτις ἐῢς παῖς Ἰαπ. ἔκλεψ' ἀνθρ.* bemerkt: *Τὸ δ' αὖθις δηλοῖ τὸ μετὰ τὴν ἀπάτην*, so scheint uns dieser Grund für die Andeutung der vorhergegangenen Stiertheilung weniger sicher, da es einfacher ist, in dem *αὖθις* nur das *Wieder*zurückbringen, nicht den *zweiten* Betrug zu finden. Die übrigens richtige Worterklärung dieser Stelle bei Proklus kann recht wohl bestehen mit sei-

eines mystischen ersten Betrugs darin gesehen [3]). Aber nicht nur ein solches Geheimniss einer abstracteren metaphysischen oder ethischen Idee, sondern selbst diese Unbestimmtheit ist gegen Geist und Gewohnheit dieser Zeit und Dichtung. Es bedurfte also der Erwähnung eines bestimmten Grundes der Entziehung der Güter und wollte man diesen in der Feuerentwendung des Prometheus finden, so entsteht wieder die Frage, welches dann der Grund der Feuerentziehung sei. Denn eine ursprüngliche Versagung des Feuers ist ebensowohl den Worten [4]) als der Ansicht des Dichters ganz fremd, der ja auch die Güter, den mühelosen Nahrungsegen der Urzeit den Menschen erst vom zürnenden Zeus und von den Göttern verbergen und entziehen lässt und überhaupt in unserem Mythus (z. B. auch in der Pandorafabel) die Uebel als Strafen darstellt gemäss der Vorstellung des höheren Alterthums und des Volkes. Es bleibt also nur übrig, dass eine andere bekannte Täuschung des Zeus durch Prometheus als erste Ursache seines Zornes hier angedeutet sei, welches keine andere sein kann als die Stiertheilung, die unter den überlieferten Mythen der einzige Trug des Prometheus ist nach Abzug der Feuerentwendung und die ja dann hier auch dieselbe Stelle wie in der Theogonie einnimmt als erstes Glied in der hesiodischen Kette dieser Mythen. Es ist also hier, wo die Opfertheilung als eine dem Zwecke des Dichters in den Tagwerken entferntere Sage nicht erzählt werden sollte, schon diese Hindeutung genügend, welche überdiess durch die ähnliche Hinweisung der Tagwerke auf die Theogonie in Hinsicht der Bestrafung des Prometheus bestätigt wird [5]). Auch an sich

---

ner ganz unhesiodischen neuplatonischen Auslegung des Inhaltes, wovon unten.

3) Welcker die äschyl. Trilogie Pr. S. 73: „der erste Betrug ist *unbestimmt* gelassen und darin erweist sich die ehrliche Treue der älteren Sage.“ S. 77: „die Theogonie schadet der alten Erzählung, indem sie, um eine örtliche Sage anzubringen, den von jener *verschiedenen ersten Betrug* ergänzt.“ — Dieser erste grosse Betrug und Sündenfall (S. 73) ist nach Welcker schon in dem Namen und Begriffe des Prometheus enthalten, als des menschlichen, seiner Freiheit durch Denken und Forschen sich bewusst werdenden Geistes, der das Göttliche an sich zu reissen trachtet. Ebendas. u. S. 68.

4) Nur Moschopulus zu Tagw. a. O. (Heins. p. 23 a.) erklärt: *κρύψε δὲ πῦρ] εἶχε δὲ τέως ὁ Ζεὺς κεκρυμμένον τὸ πῦρ.* — S. oben.

5) Tagw. 56: *σοὶ δ' αὐτῷ μέγα πῆμα.* [Es steht in den späteren

ist die blosse Andeutung sehr natürlich, wenn anders beide Gedichte, wofür so Vieles spricht, dem Einen Hesiod angehören und zwar so, dass die *Tagwerke das Jüngere* sind, was sich in unserem Mythus auch durch mehrere andere Umstände, wie wir sehen werden (z. B. durch die künstlichere und geistigere Ausschmückung der Pandora) bewährt. — Ob übrigens jene Verbergung des Natursegens, welche ja nicht eigentlich selbst zu den Prometheusmythen gehört, sondern nur den Uebergang dazu macht, gleichzeitig mit der Feuerverbergung von Zeus geschehen sei, hat Hesiod nicht bestimmt und es geht auch nicht nothwendig aus unserer Ansicht seiner Worte hervor. In der That stimmt es überein mit den Leiden und Beschwerden, die mit der Pandora kamen. Aber rathsamer ist, in unserer Stelle nur die Erklärung des ersten Zornes des Zeus zu erkennen, nicht aber das, was Hesiod bei Seite liegen lässt, nämlich die Güterentziehung so wenig als die Sage von den fünf Menschenaltern willkürlich mit unserem Mythus in geschichtartige Verbindung zu bringen.

§. 122. Wenn der *Umfang* unseres Mythenkreises in beiden Gedichten ungefähr gleich und auch die Form des *Ganzen*, nämlich die Ordnung und Verkettung der Fabeln eine und dieselbe ist, so weicht dagegen die Behandlung des *Einzelnen* in der Theogonie von der in den Tagwerken weiter ab. Die Theogonie verweilt ausbildend und schmückend mehr in der Stieropfertheilung, die Tagwerke mehr in der Fabel von Epimetheus und Pandora, wovon abermals der Grund in dem eigenthümlichen Inhalte und Wesen dieser Gedichte überhaupt liegt, vermöge dessen in ersterem die auf Götterverhältniss und titanisches Streben, in letzterem aber die auf Sittlichkeit, Fleiss und Mässigung bezüglichen Mythen vorzugweis behandelt und ausgeführt werden. Die *Feuerentwendung* ist in beiden Gedichten nur kurz und auf eine im Wesentlichen und Unwesentlichen übereinstimmende Art dargestellt. Denn hier wie dort „stiehlt Iapetos Sohn der schöne das Feuer von Zeus, ihn täuschend im hohlen Rohre für die Menschen“ und nur in dem Zusatze

Ausgg.: σφὶν δ᾽ αὐτοῖς. *L.*] Aber nach Völcker Mythol. des Iap. Geschlechts S. 9 u. 379 flg. weiss das Gedicht der Tagwerke von der Fesselung so wenig als von der Opfertheilung und auch er wie Welcker hält dies Gedicht für das ältere, das unsere Sage reiner und einfacher gebe.

von dem Zorne des Zeus ist die kleine Abweichung, dass in der Theogonie dieser Zorn erst entbrennt,

Als er bei Sterblichen *sah* den Strahl fernleuchtenden Feuers,

gerade so wie ebendort Zeus erst ergrimmt,

Als er das weisse Gebein des Stiers und den künstlichen Trug *sah*,

nach der älteren menschlichen Vorstellung von Zeus. In den Tagwerken aber kommt dafür ein ebenso zufälliger Umstand hinzu, nämlich die Anrede des Zeus:

Iapetos Sohn, vor Allen des klugen Rathes Erfinder,
Zwar dich freuet, dass Zeus du getäuscht und das Feuer entwendet,

nachgebildet, wie wir glauben, der zum Theil gleichlautenden Stelle aus der Erzählung vom Opfer in der Theogonie:

Iapetos Sohn, vor Allen des klugen Rathes Erfinder,
Freund, so hast du noch nicht des künstlichen Truges vergessen.

Doch ist, wie man sieht, in der Sage der Feuerzurückbringung, wahrscheinlich der älteren, ein kürzeres einfacheres Festhalten am Ueberlieferten und daher mehr Uebereinstimmung, dahingegen in den jüngeren Fabeln vom Opfer und von Pandora die schon minder einfache Ueberlieferung nun von Hesiod um so freier und verschiedener behandelt wurde. — Von dem *Stieropfer* und dem, was darin hesiodisch, was vorhesiodisch ist, haben wir oben gesprochen theils im vorigen Abschnitte, theils wo wir von dem Geiste und der Form dieser epischdidaktischen, zugleich auf Ergetzung und Belehrung gerichteten Dichtungsart redeten, woraus sich das Dramatischdialogische und der Anstrich von Ironie und Komik erklärt, der sich vorzüglich hier zeigt: eine Behandlungsart des Göttlichen, welche weder mit dem Glauben noch mit der geistigen Bildung des Dichters streitet, zumal da sie tiefer begründet ist nicht bloss in dem Zwecke der Ergetzung oder nur in einer niederen Vorstellung von den Göttern oder endlich nur in einer zufällig damals herrschenden Darstellungsweise, sondern in der uralten allgemeinen und fortdauernden Sitte, das Mythische anschaulich und in wirklichem Drama oder Mimus darzustellen und das Heilige durch Scherz und Possenspiel zu erheitern. Das Stieropfer bietet nicht so wie die *Pandorafabel* eine Vergleichung beider Gedichte dar.

Denn es ist kein Grund anzunehmen, dass etwa so wie der Theogonie das Opfer, so den Tagwerken die Pandorafabel allein und eigenthümlich angehöre und dass diese wie jene Sage in dem anderen Gedichte nur angedeutet sei. Noch weniger dürfen wir die Pandorafabel gänzlich und selbst ihre Andeutung aus der Theogonie ausstreichen [6]). Wir sind zwar berechtigt, nach Wahrscheinlichkeit zu unterscheiden, was im Einzelnen vorhesiodisch oder nachhesiodisch ist; aber eine vorhesiodische Theogonie, die Hesiod nur hie und da verändert oder auch eine nachhesiodische, sowie eine ähnliche Umformung der Tagwerke anzunehmen und diese durch gewaltsame Herausreissung längerer Stellen nicht ohne Zerstörung des Zusammenhanges und Versbaues begründen wollen, ist allzukühn und willkürlich. Allerdings scheint uns z. B. Theog. 513 der Vers:

Weil er zuerst das Weib, des Zeus jungfräuliches Trugbild. Aufnahm

in dem „zuerst" und in dem „Weibe" Zugaben Hesiods zu der älteren Form zu verrathen (s. oben S. 258), sowie vieles Andere der nachhergegebenen ausführlicheren Erzählung Theog. 570 flgg. Diese aber ist nicht nur im Ganzen echt, d. i. hesiodisch und der Theogonie angehörig, aus welcher die Stelle V. 570—613 nicht herausgestrichen werden könnte, ohne dass eine Kluft in der Darstellung entstände, sondern es ist auch im Einzelnen hier nichts, wie uns scheint, unecht ausser V. 593 flgg. die Klage über der Weiber Ueppigkeit und die Betrachtung der Ehe, ein eher den Tagwerken angemessener und an sich des Hesiod nicht unwürdiger Zusatz, der aber der Theogonie allerdings allzu fremdartig und unstreitig später anderswoher genommen und hier eingeschaltet ist [7]). Die Pandora wird in den Tagwerken anders und vollständiger ausgestattet als in der Theogonie. Hephästos, der sie in der Theogonie aus Erde knetet, in den Tagwerken aus Erde und Wasser (was in der

6) Creuzer in den Briefen über Homer und Hesiod S. 193 redet von „Einflechtung der Pandora bei den *anderen* Sängern der hesiodischen Schule."

7) Nur die ersten 3 Verse 590—92, die einen einfachen unserer Mythe angemessenen Inhalt haben, halte ich für echt und eigen unserer Theog. Aber Wolf und Heyne verwerfen, Völcker (M. d. Iap. Geschl. S. 11 flgg.) vertheidigt die ganze Stelle.

That doch Eine Vorstellung in beiden Gedichten ist), legt in ersterer ihr auch ein goldenes Band (*στεφάνην*) um das Haupt, geschmückt mit allerlei Thieren und Ungeheuern. Man darf wohl nicht denken an eine in anderem Metalle getriebene, halberhabene mit Nägeln angeheftete Zier (denn das Löthen war noch nicht erfunden), etwa wie in den berühmten Schilden des Achilles und Herakles, nach dem Vorbilder solcher alter bunter Metallwerke, denn der goldene Stoff des Ganzen verschmähte hier solches Auflegen schlechteren Metalls; auch ist's wohl nicht als ausgeschnittenes Goldblech, sondern vielmehr als ein breiter Ring mit erhabenen goldenen Figuren getriebener Arbeit zu denken, die als Reliefs aus dem Stoffe des Ringes selbst und mit diesem aus dem Ganzen gebildet waren. Denn für halberhabene, ja vielleicht zum Theil ganz hervorspringende Arbeit spricht sowohl die Beschreibung Hesiods:

Ungethüme, so viele das Festland nährt und die Meerfluth ....
... Wundersam und *ähnlich* den stimmerfülleten Thieren,

als auch die Vergleichung anderer bei den Alten erwähnter oder auch erhaltener Kunstwerke, namentlich der thiergeschmückten Diademe [8]). In den Tagwerken erhält Hephäst nur Befehl, ihr menschliche Sprache und Kraft und göttliche Schönheit zu verleihen, und so bildet er hier nur sie selbst und überlässt es den Anderen sie zu schmücken. In der Theogonie ist es allein Athene, welche die Pandora gürtet und schmückt mit weissem Gewand und zierlich gehalteuem Schleier, doch nicht bloss als Göttin und Meisterin der Gewebe, denn sie fügt auch den Hauptschmuck der Blumen hinzu, der sich recht wohl mit dem goldenen Diadem verträgt und welcher auch nicht ungemäss ist der Vorsteherin jedes zierlichen und künstlichen Bildens und Ordnens [9]). — In den Tagwerken hat Athene überdiess das Amt, der

8) *ζῶα*, *ζώδια* könnten, wenn hier nicht *κνώδαλα* genannt wären, zum Theil menschliche Figuren sein — *ζώδια* ist der spätere Ausdruck vorzüglich solcher grotesken und arabeskenartigen Thierfiguren. Winckelmann Kunstgeschichte 9, 3, 28. (Werke VI, 193.)

9) Es ist also kein Grund da, Theog. 576 flg. *ἀμφὶ ... Παλλὰς Ἀθήνη* für unecht zu halten. Dagegen ist Tagw. 76: *πάντα δέ οἱ χροΐ κόσμον ἐφήρμοσε Παλλὰς Ἀθήνη* ein müssiger, wahrscheinlich wegen jener Stelle der Theogonie eingeschalteter Vers, um beide Gedichte hier in Einklang zu bringen. Aber so wird Athene's Dienstleistung zerstückelt und wiederholt, wie keines der anderen theilnehmenden Göt-

Pandora die kunstreichen Werke des Webestuhles zu lehren. Und hierin liegt der *Hauptunterschied* der Behandlung der Pandora in der Theogonie und in den Tagwerken, dass sie dort nur mit den *äusserlichen Reizen* der Schönheit und des Schmuckes, hier aber auch mit *geistigen* Gaben und mit verführerischen Künsten ausgestattet wird: eine Verschiedenheit, deren Grund theils in dem Wesen und Inhalte des ganzen Gedichtes enthalten ist, da die Tagwerke sich auf die Sitten und Bestrebungen der Menschen beziehen, die Theogonie aber nur beiläufig diese Strafe einer titanischen That zu erwähnen hatte; theils aber beruht jene Verschiedenheit auch auf dem Verhältnisse der Zeit, da die Theogonie hier offenbar sich zunächst an die *ältere* einfache und *sinnliche Ueberlieferung* angeschlossen hat, welche Pandora „als ein schönes Uebel" zu den sterblichen Männern kommen liess ohne nähere Bestimmung, wozu Hesiod nur dies hinzufügt, dass sie die Mutter sei der verderbenbringenden Weiber. Ebendarin zeigt sich die Theogonie auch selbst als das *frühere Gedicht*, indem die hier gegebene Schilderung keineswegs als ein später gearbeiteter, die verschiedenartigen Hauptzüge zusammenfassender Auszug der in den Tagwerken gegebenen Beschreibung erscheint, sondern vielmehr als die einfachere, sinnlichere Grundlage, welche nachher von dem Dichter in den Tagwerken mannichfaltiger und geistiger ausgebildet worden ist. Sehr bemerkenswerth ist, dass sich eine *zwiefache Schilderung in den Tagwerken* selbst findet, nämlich erst in dem Befehle des Zeus V. 60—68 und dann in der Ausführung 69—79. Hesiod lässt sowie Homer, was er darstellen will, vor unseren Augen entstehen, aber er wiederholt nicht das Gesagte mit homerischer Einfachheit. Daher ist es nicht nothwendig, den Grund dieser Abweichungen darin zu suchen, dass Hesiod nach verschiedenen Vorgängern dichtete, was zwar für andere wesentliche Theile dieses Mythus richtig ist, aber für die Mannichfaltigkeit der Pandorabegabung genügt schon das hesiodische, zumal in den Tagwerken sich zeigende Streben ergetzlicher Abwechselung. Der Erklärung aus verschiedenen älteren Ueberlieferungen bedürften wir, wenn sich hier wirkliche Widersprüche fänden. Aber es sind blosse

---

ter. Auch ist allerdings in beiden Stellen der Name *Παλλὰς Ἀθήνη* auffallend, da sie sonst hier nur *Ἀθήνη* heisst.

Weglassungen oder Zusätze in der einen und der anderen Hälfte der Schilderung. In dem Befehle des Zeus giebt Hephäst ausser der Mädchenform auch die menschliche „Sprache“ (*αὐδή*), d. i. deren Organe und die Geistesfähigkeit der Rede; bei der Vollstreckung giebt Hermes als „Botschafter und Verhandler“ (*διάκτορος*) die Ueberredungskunst und als „Herold“ den Wohllaut der Stimme (*φωνή*) und den Namen; dort lehrt Athene die Webekunst (V. 65), hier schmückt sie nur äusserlich, nämlich das Gewand gürtend und ordnend, während Chariten und Peitho Goldreife und die Horen Blumenkränze anlegen; denn Peitho (vgl. oben S. 361) ist hier nur die Göttin der Verführung und hat mit den Künsten des Hermes nichts zu schaffen, so wenig als Aphrodite, welche nach dem Befehle des Zeus das Haupt der Pandora „umgiessen sollte mit Schönheit, mit des Verlangens Gewalt und gliedernagender Sehnsucht,“ was nachher nicht ausdrücklich wiederholt wird, da es nichts Anderes als die Schönheit ausdrückt, als das Object der Sehnsucht und des Triebes, nicht etwa die Sinnlichkeit oder Habsucht des Weibes selbst [10]). Dagegen ist es die Dreistigkeit und die Schlauheit des Gemüthes, welche Hermes ihr in beiden Stellen der Tagwerke (67 und 77) ertheilt. Doch ist übrigens in der *Form* des Mythus nichts, was die Schuld der Plagen und Seuchen in die Fehler und Handlungen der Pandora selbst setzte und sie so gleichsam zu einem zweiten Epimetheus machte. Auch wird nicht Absicht und weder Bosheit noch Neugier als Ursache der Oeffnung des Unheilfasses bezeichnet. Pandora erfüllt nur den Rathschluss des Zeus. — Das Uebrige dieser Fabel haben wir schon oben behandelt, da es zu der hesiodischen Darstellung überhaupt gehört und keine Vergleichung der beiden Gedichte darbietet.

§. 123. Wie in der Form unseres Mythus, so zeigt sich in dem *Verhältnisse* der Form zum Inhalte (worauf die Gattung der Darstellung beruht) ein Unterschied beider Gedichte. Die abbildliche, das Object selbst wiedergebende Darstellung tritt hervor und herrscht mehr in den Tagwerken, da hier nicht nur menschliche Fehler, sondern auch die Strafe nur, insofern sie den Menschen trifft, umständlicher gezeichnet und deutlich aus-

---

10) S. dagegen unten die Missdeutung der *γυιοβόροι μελεδῶνες* bei Proklus, Tzetzes u. A.

gesprochen, die des Prometheus aber nur angedeutet wird (Tagw. 56: „Grosser Schaden für dich und die künftigen Männer"), sowie die des Epimetheus (das. 89: „und als er es hatt', erkannt' er das Uebel"). In demselben Gedichte auch zeigt sich die von uns nachgewiesene beispielgebende Gattung bestimmter, da hier der Satz, der das Ganze trägt (Tagw. 40)

Thoren, sie wissen es nicht, wie mehr ist das Halb' denn das Ganze,

vorangestellt und diesem Allgemeineren nun mehreres Besondere und Einzelne in mythischer Form zur Erklärung angeknüpft wird. — Dagegen ist ebendeshalb hinwiederum die Allegorie umfassender und reiner in der Theogonie, insofern als da nicht nur der Handelnde, sondern auch der Bestrafte vornehmlich Prometheus selbst ist und in dem Ganzen hier die bedeutungsvollen Genealogien und Mythen der Titanen walten, die Beziehung auf die Menschheit aber nur in einzelnen Andeutungen zu jener Götterwelt hinzutritt [1]). Und auch hierin glauben wir Beweise für die frühere Dichtung der Theogonie zu finden. Es ist natürlich, dass der Dichter zuerst sich mehr an die einfache Symbolik der älteren Ueberlieferung anschloss und erst in dem jüngeren Liede sich die Abweichung erlaubte, neben dem Göttlichen der Form das Menschliche des Inhaltes hervorzuheben. Hingegen eine spätere Reinigung der Allegorie durch Verbindung der Strafe und der Schuld in der Person des Prometheus, wodurch der Mythus der Tagwerke nun mit mehr Einheit des Formverhältnisses in der Theogonie ausgeführt worden wäre, ist unwahrscheinlich, zumal in jener Zeit epischdidaktischer und rhapsodischer Dichtung, wo man weder die Theorie noch die Praxis ästhetischer Einheit hatte und also weder ein absichtliches noch ein unwillkürliches Streben und Fortschreiten der Reinigung und Festhaltung einer gewissen Darstellungsweise.

§. 124. Die Verschiedenheit des Inhaltes unseres Mythenkreises in den beiden Gedichten erhellt schon aus dem bisher Bemerkten. Im Einzelnen ist die Sitte des Opfers mit Knochenverbrennung und Schmaus eigenthümlich der Theogonie (abgesehen von der Andeutung des „Trugs" in den Tagw. V. 48), die Zeichnung der Gemüthsart des Weibes und deren Folgen

1) S. dagegen Völcker Myth. d. Iap. S. 379.

aber den Tagwerken angehörend. Im Ganzen aber ist auch der Hauptgedanke, welchen unser Mythus bei Hesiod ausdrückt, in jedem der beiden Gedichte etwas anders bestimmt, ungeachtet des Gemeinsamen des Inhaltes, was sowohl in dem allgemeineren Satze als in dem gegenseitigen Austausche der besonderen Gnomen enthalten ist (s. ob. S. 373 flg.). Was wir schon oben als Ursache der verschiedenen Form unseres Mythus in beiden Gedichten angedeutet haben, ist eben diese Verschiedenheit des Inhaltes unseres Mythus, welche hinwiederum in dem Unterschiede der *ganzen* Gesänge beruht. Die Theogonie ist ein theoretisches und zwar *theologisches*, die Tagwerke ein praktisches, nämlich *technisches und ethisches* Lehrgedicht. Dieser Gegensatz zeigt sich auch in der Prometheia, zumal da in ersterem Gedichte die abweichende Stelle von der Ueppigkeit der Weiber V. 593 unecht ist, ebenso wie in den Genealogien desselben Gedichtes gerade die Stelle, welche an Personificationen praktischer Begriffe reich ist (V. 225 flgg.), als fremdartig und daher als unecht verworfen wird [1]). Das Gnomische, was dort nur angedeutet und eingestreut ist, erscheint in den Tagwerken als das Herrschende. — In der Theogonie ist der Hauptsatz unserer sowie der zunächst verbundenen Mythen der, *dass niedere Wesen nicht ungestraft sich erheben zu dem Wettstreit und Kampf mit den weltregierenden Gottheiten*, in den Tagwerken waltet hier wie fast überall in diesem Gedichte die Lehre vor, dass die *menschliche Ueberschreitung des rechten Masses durch den Abfall von der alten sittlichen Einfachheit* und von der Gerechtigkeit die Leiden der Menscheit als Strafen verschulde. Selbst die *Subjecte* dieser Sätze sind verschieden, da die Handelnden sowohl als die Leidenden *Titanen* sind für den gläubigen Hesiod und daher auch für den denkenden Hesiod nicht bloss die allerdings auch angedeuteten Menschen, sondern überhaupt die in ungleichem frevelhaften Kampfe mit *titanischer* Anmassung gegen die höchsten Götter sich erhebenden Wesen. Daher die Schuld hier nur dem Prometheus, nicht den Menschen beigelegt wird, da z. B. die erwähnte menschliche Sitte der Knochenopferung nicht, wenigstens nicht ausdrücklich, mit Ta-

1) V. 211—232 sind nach G. Hermann Ueber das Wesen der Mythol. S. 88 spätere Einschaltung in die Haupturkunde der Theogonie. — Ueber Vers 593 s. oben.

del belegt wird (V. 556), der Tadel der weiblichen Ueppigkeit aber (V. 593 flgg.) unecht ist. Dagegen bezieht sich der Inhalt unserer Fabel in den Tagwerken offenbar nur auf den *Menschen* und zum Theil auf das Verhältniss des *Mannes* zum *Weibe*, zum Theil aber auf andere menschliche Eigenschaften und Schicksale. — Das *Sittliche* des Inhaltes ist in der Theogenie *weniger deutlich* ausgedrückt, in den Tagwerken *offenbar und mehrseitig* dargestellt, wie anderwerts in diesem Gedichte [2]), so in unserem Mythenkreise, namentlich in der Pandorafabel. — Da für Menschen und menschenähnliche Wesen eine doppelte Schuld, ein Ueberschreiten des rechten Masses nach entgegengesetzten Richtungen möglich ist, ein übermüthiges *Aufstreben zu Göttlichem* oder ein schmähliches *Sinken zu dem Thierischen*, so sehen wir gewissermassen nach diesen beiden Seiten auch unseren Mythus in den beiden Gedichten auseinander gehen. In dem einen ist die *List* und die *Kühnheit* ausgedrückt, welche nach dem wirklichen oder vermeinten Vorrechte und Eigenthume der Gottheit die Hand ausstreckt; in dem anderen ist die *Sinnlichkeit* und die ihr dienende Schlauheit und *Dreistigkeit* dargestellt. Dort zeigt sich in Prometheus eine unmoralische, kurzsichtige Klugheit im Streben gegen Zeus; hier wird in ihm, dem Warner, nicht sowohl der Gegner des Zeus, als der Weise, der Enthaltsame angedeutet, dagegen aber in Epimetheus die Thorheit auch von Seite des Sittlichen, nämlich die Sinnlichkeit, und in Pandora eine nicht prometheische, nicht titanische, sondern niedere Kühnheit und Klugheit, ein verschmitztes und freches Gemüth [3]) und die Verführungskünste der stillschweigenden, schmückenden Peitho und des beredten Hermes, dienend der Eitelkeit und Genusssucht des Geschlechts:

---

2) Die Tagwerke empfehlen die *Αἰδώς* und *Νέμεσις* (V. 193), den *Ὅρκος* und die *Δίκη* (V. 215 flgg.). Zwischen beiden Stellen ist der Aenos, d. i. die Lehrfabel zu lesen, wegen der wahrscheinlich Quintilian (5, 11, 19) den Hesiod zum Erfinder (primus auctor) der *äsopischen Fabel* macht, von der klagenden Nachtigall in den Klauen des Habichts mit der Lehre:

Thörig, wer den Mächtigern strebt entgegen zu handeln,

also *auch dort* Warnung vor Massüberschreitung und ungleichem Kampfe, aber nur als Thorheit, weil dort *nicht* wie hier ein vergebliches Streben gegen den höheren *Gott* ist, was zur Sünde, zum Frevel wird.

3) *ἐπίκλοπον ἦθος, κύνεος νοῦς.*

Andeutungen, welche jenem Zeitraume des Beginnes der Künste, des Handels und des Luxus ganz gemäss sind und sich oft in lauten und starken *Anklagen der Weiber* jener Zeit wiederholen bei Homer und Hesiod in den später der Theogonie eingeschalteten Versen V. 590 und in den Tagwerken [4]), obwohl dies nicht nur eine Mode jener Zeit oder ein Eigenthum griechischer Sitte ist, sondern die gemeinsame Gewohnheit der Dichter männlichen Geschlechts aller Zeiten und Völker, nicht bloss der Gnomiker und Satiriker, sondern auch der Tragiker und der Propheten [5]), nicht zu erwähnen des Heers der prosaischen Sittenrichter und Eiferer. — In der Theogonie sind die Strafen *willkürlich* gewählte Uebel, auferlegt von Zeus gemäss der alten Vorstellungsart; in den Tagwerken treten schon die Leiden hinzu, welche als *natürliche* Folgen der in Epimetheus und Pandora bezeichneten Fehler erscheinen mussten, da es hier ja nicht wie in ähnlichen Urgeschichten der Tod an sich oder die Lebensverkürzung ist als positive Strafe des Sündenfalls nach göttlichem Rathschluss ohne inneren Zusammenhang [6]), sondern vielmehr nur lebenbedrohende, schmerzvolle Krankheiten und drückende Beschwerden. — Endlich ist in der Theogonie nur *Eine* bleibende Strafe erwähnt, da das Feuer zurückgebracht und Prometheus befreit wird, und jene ist das Weib selbst, zwar ohne erklärenden echten Zusatz, doch allerdings unstreitig in der hesiodischen sittlichen Ansicht des Weibes; in den Tagwerken aber sind es ausserdem noch *andere* bleibende Uebel, da zu dem Inhalte der Pandora der Inhalt ihrer Kiste hinzukommt, Seuchen und Mühen und „eine Myriade anderer Leiden" (V. 100) verstreut und umherschweifend, während nur die Hoffnung kaum noch festgehalten wird.

§. 125. Nicht nur in Form und Inhalt des Mythus selbst,

---

4) Hesiod meint nicht etwa bloss die Hetären in Pandora und in der *πυγοστόλος γυνή*, wie Proklus zu Tagw. 85 u. 343 flgg. p. 31 a. 86 b. Heins. Tagw. 648 flgg. Ster. Vgl. auch Völcker Myth. d. Iap. S. 13 u. 35. — S. unten Menanders und Lucians misogynische Anwendung des schaffenden Prometheus.

5) Z. B. Jesajas C. 3. Klage über die Kleiderpracht der Weiber.

6) S. oben S. 281, wo wir gezeigt, dass unser Mythus weder mit der orientalischen, noch mit der hesiodischen Schilderung von den fünf Zeitaltern zu verwechseln ist, daher *κῆρας*, nicht *γῆρας* V. 93 zu lesen mit Auswerfung des dies *γῆρας* erklären sollenden Verses.

sondern auch in dem *Verhältnisse zu dem Ganzen jedes der beiden Gedichte* liegt ein *Unterschied* sowohl als etwas *Gemeinsames* der Theogonie und der Tagwerke. Wie *wichtig* jenes Verhältniss uns für die Erklärung des Mythus im Sinne Hesiods ist, haben wir so eben gesehen, da wir aus dem äusseren (formalen) Zusammenhange und Zwecke dieser prometheischen Episoden auf die innere (materiale) Verbindung und Bedeutung schlossen und so aus der Vergleichung mit den Gedichten selbst um so leichter erkannten, welches die wesentlichen Sätze sind, von denen die gesammte Prometheusfabel bei Hesiod getragen wird. Das *Gemeinsame* beider Gedichte in Hinsicht dieses ihres Verhältnisses zu unserer Episode liegt darin, dass die *Strafe* des prometheischen Strebens der Grund und Anknüpfungspunkt der Einschaltung unseres Mythus ist, nämlich in der Theogonie die *Besiegung der Titanen* und Iapetiden durch Zeus, in den Tagwerken die Entziehung des mühelosen Segens der Urzeit [1]) wegen durch Prometheus, Epimetheus und Pandora bezeichneter Verschuldungen, daher auch die *Strafe* in beiden Gedichten sowohl vorangestellt ward als den Schluss macht. Daher auch unser Mythus in der *Theogonie* nur einen *untergeordneten* Werth hat als eines der vielen Beispiele der Götterkämpfe und besonders der Siege des Zeus; und demgemäss findet dieser Mythus seine Stellung in der *Mitte des Gedichtes*, wo die umständlichere Erklärung von der Strafe des Prometheus sogar wie ein fremdartiger, nur wie zufällig angehängter und eingeschalteter Zusatz erscheint, hingegen in den *Tagwerken* dient dieselbe urgeschichtliche Sage neben der anderen verwandten von den fünf Zeitaltern zur Erklärung des Zustandes der Menschheit, mit dem sich das ganze Lehrgedicht beschäftigt, daher die Prometheia hier als *wesentlich* erscheint, gleichsam als Grundlage der nachfolgenden Lehren der Weisheit und Tugend; und ebendarum steht sie nebst der ihr ähnlichen Dichtung hier im Anfange wie zur Einleitung des Ganzen. Letzteres ist an sich klar, was wir aber von der Stellung unseres Mythus in der Theogonie bemerkt haben, verdient eine nähere Betrachtung.

---

1) Insofern also erkennt Heinsius ad Procli schol. in seiner Ausg. d. Hes. p. 85 nicht mit Unrecht in der *βίου κρύψις* die *περίστασις* der ganzen Dichtung.

Stellung der Genealogie und Fabel des Prometheus in der hesiodischen Theogonie.

§. 126. Fragen wir erstlich, warum von Prometheus überhaupt in der Theogonie die Rede ist, so lautet die Antwort kurz: weil er dem Verfasser der Theogonie ein Gott ist im weiteren Sinne. Denn dieses Gedicht enthält nur den Ursprung der Götter und Dämonen, nicht den der von Göttern durch Beischlaf mit Sterblichen erzeugten Sterblichen, d. i. der Heroen. Ein Bruchstück der Heroogonie beginnt erst mit der neuen Anrufung an die Musen V. 961.[1])

Die zweite Frage ist natürlich, wie eine Reihe Fabeln, dergleichen die prometheischen sind, in ein genealogisches Gedicht kommt. — Dies geschieht mit demselben Rechte, womit auch andere längere Erzählungen, wie die von Uranos und Kronos und dem Titanenkampfe ihre Stelle hier finden, sowie die vielen kürzeren der Genealogie selbst eingewebten mythischen Andeutungen. Natürlich, denn eine Theogonie konnte nicht eine reine Stammtafel sein, da ja eben diese aus schon vorher vorhandenen einzelnen Sagen voll bedeutsamer Eigenschaften und Begebenheiten der Götter zusammengesetzt werden musste. Denn eben auf diesen beruht ja erst die Dichtung oder der Glaube ihrer Abstammung. Also schon der Ursprung der Theogonien (wie der Heroogonien, sofern sie nicht Geschichtliches enthalten) führte auf eine solche Verbindung des Genealogischen mit dem Mythischen. Weil Prometheus und seine Brüder als Gegner des Zeus Titanisches thaten und duldeten, darum sind sie Kinder des Titanen Iapetos und ebendarum werden jene Thaten und Schicksale erzählt. Selbst ein freierer Bearbeiter als Hesiod ist, ja sogar der Schöpfer eines bedeutsamen aus dem Ganzen gedichteten einheitvollen Stammbaumes (ein Standpunkt, dem sich unser Sänger nur nähert in einigen Stellen) kann solche Episoden zur Erläuterung und erheiternden Abwechselung nicht entbehren, zumal in einer Zeit, wo die herr-

1) Wolf zu Theog. 987 sagt, dieser heroogon. Theil sei ex aliis poetae carminibus, nominatim Catalogo, recisis fortasse multis uberius ibi tractatis conflata. — Aehnlich Göttling Hes. XXV, XXVI u. zu Theog. a. O. — Die scheinbare Abweichung dieses Theils von dem *κατάλογος* bei Göttling zu Theog, 1013 ensteht nur aus Göttlings unnöthiger Conjectur *Γραικὸν* statt *Ἄγριον*.

schende Dichterweise, das Erzählen, natürlich auch ins Lehrgedicht eindringt.

Schwieriger und wichtiger für die Beurtheilung des hesiodischen Prometheus ist die dritte sich aufdrängende Frage, *warum* dieser Stammbaum der Iapetiden und diese ihre Mythenreihe eben *hier* und nicht anderwerts in die Theogonie eingeschaltet sei.

§. 127. Es hat der Gesang von den Iapetiden ungefähr in der *Mitte* unserer hesiodischen Theogonie seinen Ort gefunden. Letztere nämlich kann als aus *zwei Theilen* bestehend angesehen werden. Die erstere kleinere Hälfte umfasst ausser der Einleitung grösstentheils die Geschichte und Stammtafel des Uranos und der *Uraniden* abgesehen von ihrem Verhältnisse zu den Kroniden, von denen hier nur vermöge einer Prolepsis hie und da schon Andeutungen gegeben sind. Die zweite grössere Hälfte (V. 453 flgg.) giebt die Mythen und die Genealogie der Kroniden, hauptsächlich des Zeus, und diese wiederum mit Nachholung von Sagen, welche die Uraniden, namentlich die Titanen betreffen. Dahin gehören auch unsere Iapetiden. Es ist aber diese Nachholung von Verhältnissen der Uraniden im zweiten Theile ebenso wie jene Vorausnahme von denen der Kroniden im ersten Theile des Gedichtes nicht zufällig, da dieses Gedicht überhaupt, wenn auch nicht nach strenger Anordnung, doch keineswegs planlos angelegt ist. Wie das, was von Kronos und den Kroniden, besonders von Zeus in der ersten Hälfte gesagt ist, der Geschichte der Uraniden untergeordnet ist, so dient umgekehrt, was später von diesen in der Theogonie vorkommt, zur Ausführung und Verherrlichnng der Sage von den Kroniden. Auch die Mythen der Söhne des Iapetos, vornehmlich die des Prometheus, gehören ihrem Inhalte nach in der That nicht bloss ihrer eigenen Geschichte und der Geschichte der Uraniden oder Titanen, sondern zugleich und mehr noch der des Zeus an. Diese Beziehung ihres Inhaltes bestätigt unsere Ansicht, dass ebendeshalb absichtlich hier zwischen den Kronidensagen, nicht oben bei der Genealogie der anderen Uraniden, die Stammtafel des Iapetos und was sich daran schliesst, nachgeholt wird. Aus gleichem Grunde wird noch später der Titanenkrieg eingeschaltet, weil dieser zugleich ein Kampf und Sieg der Kroniden ist.

Hiernach beantworten sich leicht die verschiedenen Fragen,

die man thun könnte über die Gründe, welche unseren Dichter, vielleicht ohne dass er sich deren deutlich bewusst war, veranlassten, die Anordnung des Einzelnen so und nicht anders zu treffen. — Warum steht der Iapetiden Geschlechtstafel und Mythenreihe hinter den Genealogien der meisten anderen Titanen? Weil Hesiod im Ganzen seiner in dem vorausgestellten obersten Stammbaume gegebenen Ordnung auch in dem ganzen übrigen Gedichte folgt. Daher erst die Uebersicht der *Kinder* des Chaos und der Kinder der Gäa theils rein genealogisch, theils mythisch (V. 123—210), bevor die Abstammung und Geschichte der *Enkel* und Urenkel jener beiden Urwesen erzählt wird, die erst nachher V. 233 flg. folgt. Nur ist von diesem Gange insofern abgewichen, als des Chaos Enkel, die Kinder der Nacht und des Erebos, sogleich anfangs bei dem Chaos kurz erwähnt werden, dahingegen die spätere lange Stelle von den Kindern und Enkeln der Nacht V. 211—232 ebenso durch ihre unangemessene Stellung als durch ihren unhesiodischen Inhalt als unecht erscheint. Uebrigens ist der Gang ganz natürlich der, dass erst die Kinder der Gäa, die sie ohne Vater geboren (V. 126—132) und dann die, welche sie mit ihrem Erstgebornen, dem Uranos erzeugt (V. 133 flgg.), aufgezählt werden; Letztere, die Kinder der Gäa und des Uranos, in folgender Ordnung: zuerst die Zwölfe, ebenso viele Götter als Göttinnen, durch den Zusatz, dass unter ihnen Kronos der jüngste sei, sowie durch jene Ebenmässigkeit und Rundheit der Zahl ein Ganzes für sich bildend; dann zweitens die später ebenso von denselben Eltern gezeugten (*γείνατο δ' αὖ* u. s. w.) Kyklopen und Hekatoncheiren; endlich drittens nach Erzählung der Begebenheiten, wodurch die letzte Zeugung dieser Eltern herbeigeführt wird, nämlich der Einkerkerung der älteren Uraniden und der Entmannung des Uranos, nun noch die Kinder der Gäa aus den Blutstropfen des Uranos und als Anhang die ebendaraus ohne Mutter Gäa entsprossene Aphrodite.

§. 128. So ist mit der Genealogie der *Kinder* der Erde und des Uranos zugleich die Geschichte von der Herrschaft und dem Sturze des Uranos gegeben. Letzterer aber ist nicht bloss durch die Entmannung angedeutet, sondern auch durch die Bezeichnung der Titanen als Empörer in der oben (bei der vorhesiodischen Genealogie des Prometheus) von uns behandelten Stelle (V. 207):

Jene nun nannte der Vater Titanen bedeutsam, der grosse
Uranos, sie die Kinder des Streits, die er selber gezeuget.
Strebend im Uebermuth (so sprach er) haben sie grosse
That vollbracht, doch Strafe dafür bringt ihnen die Zukunft.

Der Inhalt und die Stellung dieser mit Unrecht angefochtenen Verse erklären und bestätigen sich gegenseitig. Es ist nicht eine blosse Namenerklärung darin bezweckt und ausgedrückt, sondern zugleich die Erhebung des Kronos und seiner Geschwister zur Herrschaft anstatt des gestürzten Uranos. Denn dass nur jene zwölf Erstgebornen, deren jüngster Kronos ist, hier gemeint sind und dass auch der Dichter sie, ungeachtet der vielen zwischeneingeschalteten Zeugungen und Mythen, doch ohne Dunkelheit so bezeichnen konnte, ist offenbar. Das *τοὺς δὲ* (V. 207) geht selbst der Wortverbindung nach nicht auf das Nächstvorhergehende, sondern auf die *παῖδες νεικείων*, denen hier von ihrem Vater Uranos eine Frevelthat zugeschrieben wird, natürlich keine andere als die vorher erzählte, des Uranos Entmannung und Besiegung durch Kronos, mit dem dessen Geschwister die neuerrungene Herrschaft nun getheilt hatten [1]), wie hier und sonst oft in der Theogonie Hesiods angedeutet ist (V. 394, 424 flg. 820). Zwar gehören auch die Kyklopen und die Hekatoncheiren und die aus den Blutstropfen des entmannten Vaters erzeugten Wesen zu den Uraniden und alle diese sind die später, also näher zuvor Erwähnten; aber sie alle haben ja keinen Antheil an der Empörung gegen Uranos und der folgenden Herrschaft. Folglich bleiben nach Abzug aller dieser nur jene zwölf oder vielmehr (ohne Okeanos) eilf Uraniden, nämlich Kronos und dessen Genossen als Titanen übrig und ihre Erwähnung als Empörer ist hier eben an seiner rechten Stelle.

Nach Aufzählung der *Kinder* der Gäa kommt bei Hesiod (welchem wir die folgende Genealogie der Kinder und Enkel der Nacht absprechen als im Widerspruch stehend mit dem Gange sowie mit dem Charakter und mit einzelnen echten Stellen der Theogonie) zunächst nun die Stammtafel der *Enkel* der Gäa und zwar erstlich die der von *Pontos* dem Sohne der Gäa stammenden und dann die der von Gäa mit Uranos erzeugten Kinder, vornehmlich der *Titanen.*

1) Daher *ῥέξαι*, nicht *ῥέζειν*, wie es heissen müsste, wenn diese Namendeutung auf den Kampf gegen Zeus ging.

§. 129. Es könnte befremden, dass hier die Nachkommen des Pontos zwischen die Mythen von der Erhebung der Titanen und das Verzeichniss der Kinder der Titanen eingeschoben seien. Allein die genealogische Ordnung steht in der Theogonie über der mythischen. Daher bleibt der Sänger, wie schon bemerkt, seiner oben (V. 106—132) den Brüdern Uranos und Pontos gegebenen Rangfolge treu und giebt nach den Kindern des *Uranos* (die zugleich Kinder der Gäa sind) nun erst die Kinder des *Pontos* (die nun schon Enkel der Gäa sind). Diesen schliessen sich die übrigen Enkel der Gäa, nämlich die Titanen um so passender an, da *Okeanos* mit seiner Nachkommenschaft (V. 337—370) sehr gut den *Uebergang* macht von dem Geschlechte des ihm von Natur als Wassergott verwandten Pontos zu seinen eigenen Geschwistern, den *Titanen* (an deren Schicksal und Thaten, folglich auch an deren Namen Okeanos in der Theogonie keinen Theil nimmt). Der andere Bestandtheil dieses Gedichtes, der *mythische* ist dem *genealogischen* zwar untergeordnet, aber doch ihm nicht widerstreitend, sondern so verbunden, dass auch der Gang der Fabel kleinere Abweichungen ausgenommen ohne Unterbrechung und ohne Rückschritt neben der Genealogie fortgeführt wird. Dies bewirkte der Sänger, d. i. Hesiod (als Ordner, Verknüpfer und Ausführer alten Stoffes) dadurch, dass er es sich zur Regel machte, die *Zeugungen* jeder Götterordnung dahin zu stellen, wo die Zeit ihrer *Herrschaft* ist. So stehen die Kinder des Uranos (V. 133), des Kronos (V. 453), des Zeus (V. 886) in der Theogonie da, wo nach beendigter Umwälzung jedesmal diejenige der drei mythischen Perioden und Dynastien eingetreten ist, an deren Spitze jedesmal der Vater jener Geschlechter, einer der drei genannten grossen Götter steht. So gehen Genealogie und Mythus Hand in Hand. Auch in dieser Hinsicht stehen hier die Nachkommen des Pontos am rechten Orte hinter dem Sturze des Uranos, weil es wahrscheinlich ist, dass Pontos mit seinem Geschlechte nicht *vor* oder neben dem Allherrscher Uranos, sondern neben den anderen Kindern der Erde herrschend und fortzeugend gedacht wurde, also neben Okeanos und den Titanen. Diesen aber geht Pontos mit seiner Genealogie voran nicht nur wegen der oben erwähnten Ordnung der Stammtafel, sondern auch weil die Stellung der Kinder des Pontos hinter den Titanenzeugungen unmöglich war, da diese letzteren mit dem Stamm-

baume und der Geschichte der Kroniden und also mit der zweiten Hälfte der Theogonie in unmittelbarem und nothwendigem Zusammenhange stehen.

Nach des Pontos und des Okeanos Geschlechtern folgt nun der Titanenstammbaum, geordnet nach den männlichen Titanen, zuerst den drei älteren Hyperion (370 flgg.), Kreios (375 flgg. bis 403) und Koios (404—452), also diese drei oben (V. 134) vorangestellten hier ebenso, nur in umgekehrter Ordnung. Die Kinder und Enkel der Titanen, erzeugt von Titaninnen, finden hier ihre Stelle nicht nur als Nachkommen der jetzt nach Uranos Sturz herrschenden und zeugenden Götter, sondern auch als Mitherrscher derselben (wie z. B. die Titanenenkelin Hekate nur diese ihre alte Würde und Gewalt behielt, nicht sie erst durch Zeus gewann (V. 425, vgl. v. 393).

Nun ist es natürlich, dass des Iapetos und des Kronos Stammbäume hinter denen der übrigen Titanen stehen nach der oben gegebenen Reihe der männlichen Titanen (V. 134) und dass ebendeswegen diese Beiden, nämlich Kronos (V. 453 flgg.) und Iapetos (V. 507 flgg.) auch hier nicht durch andere Genealogien und überhaupt nicht durch eine fremdartige und längere Einschaltung getrennt sind, wie ja diese Zwei in Verbindung auch allein ohne die anderen Titanen genannt werden bei Hesiod (Theog. V. 20) und bei Homer (Iliad. 8, 479). Das Natürlichste nun wäre, so scheint es, dass die Zeugungen des Kronos zuletzt unter denen aller Titanen gegeben würden, weil sie die des jüngsten sind und weil sie an die zweite Hälfte der Theogonie, d. i. an die Herrschaft und Nachkommenschaft des Zeus und der Kroniden sich unmittelbar anschliessen. Warum also folgt des Iapetos Stammtafel erst hinter der des Kronos? Und warum ist zwischen beiden noch eine Einschaltung von Mythen von des Zeus Rettung und Erhebung, die vielmehr mit dem weiter unten nach den Iapetidensagen erzählten Kampfe des Zeus gegen die Titanen zusammenhängen?

§. 130. Die Ursache ist die oben angedeutete, nämlich dass die Mythen der Kinder des Iapetos in der That zu der Geschichte nicht der Herrschaft der Titanen, sondern vielmehr des Zeus gehören. Hier hängt also die Stellung der Genealogie von den hinzugefügten Mythen ab, dahingegen in dem vorhergehenden Theile der Theogonie die Stellung der eingeflochtenen dem mythischen Gange der Zeiten oft weit vorausgreifenden My-

thenandeutungen abhängig war von der Ordnung der Genealogie. Dass es vergeblich sei und unheilbringend, gegen Zeus Herrschermacht wetteifernd und empörerisch sich zu erheben, wird sowohl durch Menötios und Atlas Bestrebungen und Schicksale angedeutet, als durch des Prometheus Thaten und deren Erfolg dargestellt, ja hier auch durch die ausdrückliche Lehre des Epilogs bekräftigt (V. 613):

So ist nimmer zu täuschen des Zeus Rath noch zu besiegen u. s. w.

Dieser Grund also und nicht der Zufall bestimmte den Dichter, vor die Genealogie und die Mythen der Iapetiden erstlich die Zeugungen des Kronos zu stellen (V. 453 flgg.), welche sich einerseits an die Zeit der Kronosherrschaft und der Titanenzeugungen anschliessen, andererseits aber schon den die Kroniden umfassenden zweiten Haupttheil der Theogonie beginnen. Ferner ist hier aus demselben Grunde noch die Mythe von der Gefahr der Kroniden und ihrer, namentlich des Zeus Rettung (V. 459 — 500), endlich auch die von der Befreiung der Kyklopen (501 — 506) vor dem Stemma des Iapetos eingeschaltet, weil Zeus leben und wachsen und die allbesiegenden Blitze von den dankbaren Kyklopen empfangen musste (V. 506), ehe er als ein unbesiegbarer Gott und als Götterbeherrscher, wie er in der Iapetidensage erscheint, auftreten konnte. Auch wird schon hier vor Iapetos Genealogie des Zeus Thronbesteigung berichtet (V. 506, vgl. 491), wie er den Waffen, die die Kyklopen ihm schmieden, vertrauend

Ueber Sterbliche nun und über Unsterbliche herrschet.

Warum aber folgt nun sogleich die Erzählung von den Iapetiden und warum erst nachher der Titanenkrieg (V. 617 flgg.), durch den doch Zeus erst die Herrschaft errang und der im nächsten Zusammenhange mit des jungen Zeus Rettung und kyklopischer Bewaffnung stand? Der Grund dieser Anordnung liegt nicht etwa in der Zeitfolge, als ob die Streite mit Menötios und vielleicht auch mit Atlas, sowie die mit Prometheus und folglich auch die nach Hesiod das Menschenloos bestimmenden Begebenheiten älter wären als der Kampf der Titanen und als ob letzterer nur als eine spätere Empörung gegen den längst herrschenden Zeus dargestellt würde. Denn Beides ist nicht der Fall. Vielmehr ist es bei der Unbestimmtheit der Zeitfolge in unse-

rem Gedichte doch wahrscheinlich, dass nur vielleicht die Zeugungen des Iapetos als älter gedacht worden sind, nämlich als gleichzeitig der Herrschaft und den Zeugungen des Kronos und der übrigen Titanen; dass dagegen die Schicksale der Iapetiden und die damit verbundenen Urbegebenheiten der Menschheit wohl von dem Dichter als jünger betrachtet wurden, da hingegen der Titanenkampf nach seiner Ansicht unstreitig mit der Hekatoncheiren Befreiung unmittelbar nach jener Bewaffnung des Zeus durch die Kyklopen folgte. Warum also ist doch der Iapetidenstammbaum und was daran hängt so episodisch eben hier eingeschoben? Weil er nicht allzuweit von des Kronos und der anderen Titanen Genealogie getrennt sein sollte, da er in der That auf der einen Seite dem Inhalte und der Zeit nach noch zu jenem titanischen Theile der Theogonie gehört, während er auf der anderen die bereits erfolgte Waffnung und Erhebung des Zeus voraussetzt. Darum wird nur diese voraus angedeutet (V. 506), der Kampf und Sturz der Titanen aber als der älteren Götter nachher gegeben und die Zeugungen der Kroniden, welche wieder ihrer Herrschaft (wie die des Uranos und die der Titanen) gleichzeitig sind, machen den Beschluss der Theogonie, welcher (V. 963) das Anfangsbruchstück der Heroogonie folgt.

Nachhesiodischer Zeitabschnitt.

Ungefähr 800—500 *vor Christus.*

§. 131. Die erste Zeit war die der Erfindung der Mythen, die zweite, die homerischhesiodische, war die Zeit der Verknüpfung und Ausschmückung; dieser dritte Zeitabschnitt ist der der *bedeutsamen Ausbildung und vielseitigen Verbreitung* der Mythen, auch des Prometheusmythus. Allerdings kann sich an Prometheus der Unterschied der Zeiten in der Mythenbehandlung, wenigstens in diesem ganzen älteren und dunkleren Zeitraume minder deutlich darstellen, weil er überall begriffhaltig, einfach und klar ist, so dass das Bedeutungsvolle dieses dritten Abschnittes nicht so durch Contrast hervortritt, zumal da das dieser Zeit eigene Mystische dem Prometheus ganz fehlt. Doch nimmt auch Prometheus nothwendig und unverkennbar Theil an dem allgemeinen Gange der mythischen Poesie. Daher ist

auch dieser Abschnitt nicht willkürlich aus der griechischen Culturgeschichte und Mythologie auf die Geschichte des Prometheus übergetragen, sondern er ist für ihn selbst durch scharf abgesteckte *Grenzen der Zeit* gegeben. Die zwei Dichter, welche vor Anderen den Prometheus verherrlicht, Hesiod und Aeschylus, jener der epischen, dieser schon der philosophischen Zeit angehörig, nehmen unseren Abschnitt in die Mitte, indem sie beide ausserhalb desselben stehen. Die Kluft zwischen dem Prometheus des Einen und dem des Andern ist ungemein gross und betrachtungswürdig. Die Frage ist hier: Welches sind die Mittelglieder und die Uebergänge von dem Einen zum Andern? Denn diese bilden die Geschichte des Prometheus in unserem Zeitabschnitte.

Diese nachhesiodische Zeit ist keineswegs eine Periode des Stillstandes und der bloss gläubigen Ueberlieferung weder überhaupt für die Mythen [1]), noch für Prometheus. Für des Letzteren damalige *fortschreitende Ausbildung* ist, abgesehen von den Schlüssen aus dem Gange der griechischen Mythologie überhaupt, schon allein Aeschylus Beweises genug nicht nur durch mehrere Andeutungen poetischer nachhesiodischer Zusätze, sondern auch durch die Höhe philosophischer, sowohl culturgeschichtlicher und ethischer als religiöser Ideen, welche bei dem Tragiker mit Prometheus verbunden sind: eine Ausbildung, welche der Mythus nicht plötzlich erreichen konnte. Zwar die in dieser Zeit geschehene Umwandelung eines Theils der griechischen Religionsgebräuche, Ansichten und Sagen, nämlich der orgiastischen und mystischen, welche von der Art war, dass Einer, der nach diesen drei Jahrhunderten wiedergekehrt wäre, verwundert ein ganz anderes Land und Volk zu sehen hätte glauben müssen: diese Revolution berührt den Prometheus weniger, obwohl auch er nun an den kabeirischen Demetermysterien Theil nimmt; auch zeigt sich nirgends eine sichere Spur orientalischen Einflusses auf Inhalt oder Form un-

1) Nach Thiersch Epochen der griech. Kunst S. 54 ist Beharren nur in den Gestalten der Götter und den Gebräuchen; die Mythen wechseln wie die bunten Gewänder der Götter. — K. O. Müller Prolegomena S. 171 nennt die erste Zeit die mythenschaffende, die zweite die gläubig überliefernde, doch erkennt er an, dass diese die Thätigkeit jener nach Analogien und Schlüssen fortsetzt. Vgl. das. 187.

2) Lob. Agl. 316.

seres Mythus in diesem Zeitraume; aber die grossen Begebenheiten und Veränderungen anderer Art, sowohl der äusseren als der inneren Geschichte der Griechen in dieser Zeit, namentlich die engere Verbindung und Verschmelzung der Stämme, wie ihre inländischen und auswärtigen Stiftungen, die Fortschritte der technischen Cultur und die Verbreitung und vielseitige Verzweigung der Poesie wirkte dahin, dass der Mythus des Prometheus wie viele andere Mythen sich nicht nur verbreitete, sondern auch bereicherte, ja in einem ihm geheiligten Fest vor Augen trat. Zur *Verbreitung* wirkte natürlich der Ruhm und das weite Umhertragen der zwei grossen hesiodischen Gedichte; ebendazu auch wirkte, nachdem Prometheus an die Spitze des Stammbaums der Hellenenfürsten gestellt war, die Erhöhung und Erweiterung des Hellenennamens. Zur *Bereicherung* durch neue Mythen diente theils das fortgesetzte Spiel freier Mythendichtung, theils die zunehmende Richtung auf Bedeutsamkeit in der Formverknüpfung und Anwendung der Mythen, eine allerdings jetzt noch praktische, vornehmlich technische und gnomische Richtung (wie wir sie in dem Prometheus als dem Heros der athenischen Thonbildnerzunft, als dem Gastfreunde der Demeter bei Theben, als dem Berather des Herakles, Vater des Deukalion, ja Schöpfer des Menschengeschlechts finden werden), eine doch also schon geistigere Mythenbehandlung, wodurch unser Zeitabschnitt den folgenden Zeitraum, den der Mythendeutung und der philosophischmythischen Dichtung vorbereitet.

§. 132. Soviel von dem *Grunde* und *Charakter* dieser neuen Prometheusmythen im Allgemeinen; was aber die *Form* betrifft, so versteht sich erstlich von selbst, dass sie wie alle nachgebornen Mythen doch in die alte echt mythische, vorgeschichtliche, d. i. in eine der heraklidischdorischen Wanderung vorausgehende Zeit [1]), ja namentlich unser Mythus in noch ältere und älteste Zeit zurück versetzt wird, wovon der Grund für Prometheus theils in seiner Natur als Urfabel liegt (nämlich nicht als uralte Fabel, sondern als *Fabel von Uraltem*), theils in seiner Verflechtung mit anderen Sagen der Vorzeit; für die Mythen überhaupt aber ist das Vorgeschichtliche nicht darum, wie mir scheint, wesentliche Form, weil wirklich schon in vorheraklidi-

1) Müller Prolegg. S. 59, S. 164 flg.

scher Zeit (mehrere Jahrhunderte vor Homer) die grosse Mehrheit, die Masse der Mythen gedichtet und ihre Hauptkreise gleichsam schon geschlossen gewesen seien [2]), sondern weil für das Wesen des Mythus selbst, nämlich sowohl für das Heilige als für das Freie einer solchen Sagenbildung nothwendig die Verlegung in ein höheres Alterthum gefordert wurde, nicht nur in der Reflexion, sondern auch in dem Gefühl und der unwillkürlichen Vorstellung schon der ältesten vorhomerischen Volksdichter, dann selbst Homers und Hesiods; auf die späteren aber wirkte ausser demselben Bedürfnisse der vorgeschichtlichen Form aller wahren Mythen noch das Beispiel der grossen Epiker ein und das oft aus äusseren Gründen, aus Eitelkeit oder Klugheit entsprungene Streben nach dem Scheine unvordenklichen Alterthums gewissen bürgerlichen oder künstlerischen oder priesterlichen Stiftungen zu Liebe: daher z. B. Prometheus den angeblich von ihm stammenden Hellenenstämmen nach Opus, nach Argos und andershin nachfolgen muss durch spätere Hineindichtung in die Sitze jener Stämme; und so wird den Kabeiren der thebischen Demeter und dem Fackellaufe der athenischen Töpfer die Weihe hohen Alterthumes bestätigt durch das Hinzutreten des Prometheus. Unser Mythus spielt nothwendig fortwährend in der Vorzeit, um so mehr, da es ja nirgend, wie es scheint, eine neue Personification, ein anderer Prometheus ist, was ohnediess ohne Noth nicht vorauszusetzen wäre, sondern vielmehr der durch Hesiod bekannte und berühmte, auf den nur neue Geschichten und Gedanken übergetragen wurden: also auch für neue Begriffe nicht die neugeschaffene, nur die *angewendete Personification.* Auch erscheint Prometheus jetzt noch nicht, wie er später allerdings auftritt, als ein fortwährend waltender, schaffender oder schützender Gott [3]), sondern vielmehr als ein nur einst in der Vorzeit thätig gewesener Dämon oder Heros.

§. 133. Wenn also die vorgeschichtliche Form nichts beweist für die Zeit der Entstehung des Mythus, woran haben

2) K. O. Müller Prolegomena S. 166 nimmt an, dass in der heroischen Zeit schon alle die Mythenkreise entstanden, welche nachher weiter ausgebildet wurden. Nur daraus lasse sich die Trennung eines mythischen und eines unmythischen Zeitalters genügend erklären. Daselbst 164 flgg.

3) Wie bei den Stoikern, bei Claudian u. A.

wir uns zu halten bei der Frage, welche Prometheusfabeln in den vorliegenden Zeitabschnitt gehören? An die Zeit der uns bekannten *ersten Erwähner* und Zeugen jedes Mythus? Dies wäre zwar unserem Grundsatze eines kritischgeschichtlichen Ganges gemäss und insofern das Sicherste, als wir dann, vorausgesetzt die Zeit des Ueberlieferers steht fest [1]), nicht in Gefahr kommen, einen Mythus älter zu machen als er ist, oder ihn jünger zu machen als seine uns bekannte Erwähnung ist, weil Beides absurd wäre, da Alles früher geschehen oder erdichtet sein muss als es überliefert wird. Aber (denn dieser dritte Fall ist noch übrig) was schützt dann vor der Gefahr, den Mythus jünger zu machen als er ist? Darum durften wir schon in den ersten Abschnitten nicht unwissenschaftlich streng festhalten an jenem Grundsatze der Zeitbestimmung nach den für uns fliessenden Quellen und wir mussten von Hesiod aus auf dessen *Vorgänger* zurückgehen, indem wir, was diesen angehörte, muthmasslich nach *inneren Gründen* bestimmten. Wir müssen diesem Verfahren hier um so mehr treu bleiben, weil die Berichterstatter dessen, was dieser nachhesiodischen Zeit angehört, grossentheils neuer sind und nur wenig Bruchstücke sich aus dem Schiffbruche der drei voräschylischen Jahrhunderte gerettet haben. Aber nicht leichtgläubig wollen wir um der mythischen Form willen die junge Mythenerzählung in alte Zeit zurückversetzen, sondern auch hier nur, wo innere Gründe sprechen. Diese liegen theils in dem *Inhalte* und Gegenstande der hieher gehörigen Prometheusmythen, theils in den *Dichtungsarten und Sagenzweigen*, denen sie eingewebt sind, sofern nämlich jener Inhalt und diese Dichtungen offenbar der Zeit, von der wir sprachen, angehören.

§. 134. Erstlich also in dem *Inhalte* des Mythus liegt ein Grund für sein höheres Alterthum, nicht bloss in den Spuren allmäliger Bildung des Mythus (dies gab uns oben Beweise für das vorhesiodische Alter des Prometheus, findet aber auf die einzelnen bruchstückartigen Sagen von Prometheus aus nachhesiodischer Zeit keine Anwendung); es zeugt aber hier der Inhalt für den älteren Ursprung dadurch, dass der Mythus sich an

---

1) Wie wichtig diese Voraussetzung ist, zeigen z. B. die pseudoorphischen Hymnen mit ihrem Chronos-Prom., welche in den jüngsten Zeitabschnitt des Alterthums gehören.

ein altes Denkmal anknüpft, das wirklich war und fortbestand mit einer Localsage oder Localvorstellung von Prometheus verbunden, also nicht ein bloss mythisches nur durch Dichtung hineingetragenes Local, wie Perge und Kaukasus. Alte Denkmäler jener Art sind Kunstwerke und Gebräuche, die obwohl später erwähnt, doch offenbar nicht von gestern her sind und den Grund ursprünglicher oder doch alter Beziehung auf Prometheus in sich selbst tragen. So die Basis mit dem Bilde des Prometheus und der Fackellauf der Prometheen bei Athen und die Mysterien der kabeirischen Demeter bei Theben, an deren Stiftungssage Prometheus Theil hat und die zu Opus und zu Argos gezeigten Gräber des Prometheus. Allerdings ist jener Cultus des athenischen Prometheus erst bei Sophokles angedeutet und von den erwähnten Gebräuchen und Sagen lesen wir erst bei Pausanias. Aber nicht diese jüngeren helleren Zeiten, sondern jener halbdunkle nachhesiodische Zeitraum war es vornehmlich, wo bei fortschreitender religiöser und politischer Ausbildung und vielseitiger Wechselverbindung viele volksthümliche nnd mysteriöse Gebräuche und Feste gestiftet und die Locale vieler Stiftungen durch Anknüpfung an göttliche und heroische Mythen geheiligt wurden. — Ein innerer Grund anderer Art für die Zurücksetzung des Mythus jenseit des zu uns sprechenden Erzählers liegt in der Gattung der Ueberlieferung selbst. Die in dieser nachhesiodischen Zeit einst so reichen Quellen der Mythendichtung sind zwar insofern für uns verloren, als sie mit Ausnahme einzelner schwacher Adern oder vielmehr Tropfen nur mittelbar meist durch die dritte Hand kärglich uns zukommen, aber wir können jene doch classenweis, wenn auch nicht mit dem Namen der einzelnen Urheber dieser oder jener Sage von Prometheus nachweisen. Die Logographen, welche insgesammt dem folgenden Zeitraume angehören, sind nur die Ueberlieferer, aus denen die späteren Epitomatoren und Scholiasten uns Einiges mittheilen. Was jenen Ueberlieferern, Pherekydes von Leros, Hekatäos, Herodoros, Hellanikos u. A. eigen ist, gehört also in den nächsten Abschnitt. Dies ihr Eigenthum ist aber unstreitig nur die systematisirende, chronologisirende, wenn auch noch nicht alexandrinischschulgerechte Verbindung und die sophistische Deutelung, die sich einige jener Logographen schon versuchweis erlaubten. Der Inhalt ihrer Sagenbücher, die Mythen selbst, unter anderen auch mehrere

von Prometheus gehören theils den Nachfolgern Hesiods in der eposartigen und der genealogischmythischen Poesie, zum Theil aber auch lyrischen und elegischen Dichtern jenes Zeitraumes. Prometheus tritt in diesem Zeitraume vielfältiger Mythenverflechtung und Mythenausbildung in verschiedene Mythenkreise ein, denen er vorher fremd war und ebendeshalb erscheint er in den Bruchstücken der verschiedenen Dichtungen, die theils unter dem Namen der kyklischen Gedichte im weiteren Sinne und der Heroogonie zusammengefasst wurden, theils besonders genannt werden, wie die Herakleen, Deukalioneen. Die *Kykliker* im engeren Sinne, d. i. die Dichter, deren Gesänge als ein *mit Homer verbundenes*, ihn vorbereitendes und fortsetzendes Ganze von den Alexandrinern betrachtet wurden [1]), hatten wohl keine Veranlassung von Prometheus zu reden, wenn nicht vielleicht die Prophezeiung des äschylischen Prometheus von dem Sohne, der grösser sein werde als der Vater, aus einem kyklischen Gesange von Achilles entlehnt ist [2]), wie daraus wahrscheinlich wird, dass wirklich Thetis bei Aeschylus wie bei Pindar die Mutter ist, auf welche die alte hesiodische Prophezeiung von dem grösseren Sohne des Zeus und der Metis übergetragen war.

§. 135. Einiges Genealogische und Mythische von Prometheus aber war unstreitig in dem umfangreichen Gedichte enthalten, welches die Eöen oder Katalog der Weiber [1]) oder

---

1) So G. Hermann, Nitzsch u. A. — Weiter dehnt den Kyklus aus Wüllner. de Cyclo Ep. (Monast. 1825.)

2) Aus den Kyprien des Stasinos, die mit Peleus Hochzeit begannen. Welcker Trilogie S. 29 und 53.

1) Dass die *Ἠοῖαι* und der *Κατάλογος γυναικῶν* Ein Gedicht waren, ist nicht bloss wegen der Uebereinstimmung des Inhaltes, die durch jene Titel angedeutet und durch die Citate bestätigt wird, wahrscheinlich, sondern auch darum gewiss, weil die alte *ὑπόθεσις* bei Göttling p. 92 sagt: *τῆς Ἀσπίδος ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ δ' καταλόγῳ φέρεται.* Dieser Anfang aber lautet *ἢ οἵη*, gehört also zu den Eöen. — Dass die *Μεγάλαι Ἠοῖαι* davon verschieden gewesen entweder als weitere Ausführung oder als grössere Grundlage jenes Gedichtes, folgere ich nicht sowohl aus dem Beinamen der *grossen* Eöen und auch nicht aus scheinbaren Abweichungen (ich wenigstens finde darin keinen Widerspruch, wenn nach Schol. Apoll. Rhod 2, 181 Phrixos zwischen zwei Strafen wählt in dem 3. *Κατάλογος*, der Grund der Strafe aber erzählt war in den *μεγαλ. Ἠοίαις*, vgl. Göttling S. XXVI.); aber die Verbindung dieser Citate bei dem Schol. Ap. l. l. *φησὶν Ἡσίοδος ἐν μεγάλαις Ἠοίαις ... ἐν δὲ τῷ καταλόγῳ* macht die Verschiedenheit dieser Gedichte wahrscheinlich

Heroogonie genannt wird, nur verschiedene Namen, wie es scheint, für Ein Gedicht, wovon der Schild des Herakles ein Bruchstück [2]) und das jetzige heroogonische Ende der Theogonie nur der Anfang eines Auszugs und einer Umarbeitung ist [3]). Dieses grosse genealogischmythische Gedicht von den Heroen und ihren sterblichen Müttern wurde dem Hesiod zugeschrieben nicht als ein Erzeugniss einer hesiodischen Schule [4]), denn eine solche hat es nie gegeben, da weder die stätige Fortpflanzung eigenthümlicher Lehren, Sagen und Formen, noch das Beharren der Oertlichkeit solchen Gesanges irgendwo bezeugt ist, sondern unstreitig nur wegen der genealogischen Aehnlichkeit und mythischen Verbindung mit Hesiods Theogonie oder verlornen hesiodischen Gesängen. Dass die Eöen nicht von Hesiod sind, sondern jünger, geht theils aus anderen Gründen hervor [5]), theils selbst aus Stellen, welche Prometheus und die

und unzweifelhaft bestätigt wird sie durch die Lesart der Mss. bei Paus. 9, 31, 5: *ἐς γυναῖκάς τε ᾀδόμενα καὶ ἃς μεγάλας ἐπονομάζουσιν Ἠοίας, καὶ Θεογονίαν ... καὶ ὅσα ἐπὶ ἔργοις τε καὶ ἡμέραις.* Denn hier das *καὶ* vor *ἃς* mit Schleiermacher und Bekker wegzulassen oder mit Heinrich und Lehmann (de Hes. carm. perd. Ber. 1828) die Worte so umzusetzen: *ἃς καὶ μεγ. κ. τ. λ.* halte ich für eine Willkür, die durch das Vorurtheil der Einerleiheit beider Gedichte nicht gerechtfertigt wird. — Die letzten Worte *καὶ ὅσα ἐπὶ ἔργοις* erkläre ich nicht „und was den Tagwerken angehängt war“ (wie Göttling S. XX, analog den Anhängseln der Theogonie), sondern dem Zusammenhange und den Worten gemäss „und alles Andere, was *ausser* den Tagwerken dem Hesiod zugeschrieben wird.“ Das *τε* hinter *ἔργοις* ist wohl nicht willkürlich zu streichen, sondern bezeichnet des Paus. Ansicht, der vorher die *ἔργα* allein nannte und die *ἡμέραι* (vielleicht von 765 an, wie Göttling) für ein besonderes Gedicht nahm, obgleich die schon vorher eingewebten kalendarischen Bestimmungen (V. 417, 562, 609) und die Natur der Sache für die Einheit beider sprechen.

2) S. die *ὑπόθεσις τ. Ἀσπίδος I* bei Göttl. Hes. p. 92 u. p. XXVII. In den Worten: *ὡσαύτως δὲ καὶ Στησίχορός φησιν Ἡσιόδου εἶναι τὸ ποίημα* vermuthe ich *Στησίμβροτος*. Göttling: *Φιλόχορος*. Aber die Anfänge der Namen sind seltener corrumpirt als das Ende.

3) So schon Wolf zu Theog. V. 987. wg. Paus. 1, 3, 1 u. A. — Vgl. Lob. Agl. 567.

4) Von der hesiod. Schule Welcker in Jahns Jahrb. d. Phil. Th IX. S. 137 flgg. Göttling Hesiod. p. IX—XIV.

5) Wegen der Erwähnung Kyrenes in den Eöen (Schol. Pind. Pyth. 9, 6), wegen des olymp. Gürtels bei Hesiod (Schol. Iliad. 23, 683, Göttl. fragm. Hes. LV, XCII), wegen der Kunde des Westens u. s. w.

mit ihm verbundenen Mythen, z. B. Pandora, erwähnen und aus den Eöen oder überhaupt aus angeblich hesiodischen Liedern angeführt werden, aber mit der Prometheussage unseres Hesiod, wie wir sie in den Tagwerken und der Theogonie finden, nicht übereinstimmen. Diesen Eöen gehört des Prometheus Vaterverhältniss zu Deukalion an; die Abweichungen in dieser urhellenischen Genealogie des Prometheus fliessen aus anderen Liedern, die der Deukalioneia des Logographen Hellanikos zu Grunde lagen, denn ein besonderes Gedicht dieses Namens wird nicht erwähnt. Dass die älteren Gedichte von *Herakles*, wie das des Peisandros, den Prometheus als dessen Berather erwähnten, wird aus den verschiedenen Benutzungen bei Aeschylus und Auszügen oder Deutungen bei den Logographen Pherekydes, Herodoros, Apollodor, Hyginus wahrscheinlich. Dass auch die Argonautiker jener Zeit den Prometheus erwähnt haben, dies anzunehmen ist kein Grund, zumal da noch bei Pherekydes nicht der Kaukasus, sondern Perge als die Gegend genannt wird, wo Herakles den Prometheus fand, dahingegen Apollonius schon den Aeschylus zum Vorgänger hatte, wenn er den Prometheus in die kolchischen Gegenden versetzte. Auch der Antheil des Prometheus an der Titanomachie kann eine Erfindung des Aeschylus sein und muss nicht gerade von einem nachhesiodischen, noch weit weniger aus einem älteren Titanomachiensänger entlehnt sein. — In den orphischen Liedern, deren Dichtung in diese Zeit, besonders gegen das Ende unseres Abschnitts (gegen 500 v. Chr.) fällt, hat Prometheus keine Rolle gespielt, denn die pseudorphischen Hymnen, wo Chronos mit Prometheus identificirt wird, gehören in eine späte, wohl ebensoweit nach Christus herabzusetzende Zeit. Was aber aus älteren Orphikern angeführt wird und hieher zu gehören scheinen könnte, z. B. von der Belebung der Körper durch Luft, das ist auf Prometheus erst später übergetragen worden; dagegen haben die ideenreichen in dieser Zeit aufblühenden Dichtungsarten, die Lyrik sowohl als die moralischpolitische Elegie

setzte Voss den Hesiod selbst in jüngere Zeit. Aber Müller Prolegg. S. 175 „die hesiodischen Lieder gingen zum Theil über Olymp. 30 hinab" (nämlich hesiodische im weiteren Sinne). — So Voss selbst später, S. Göttling Prooem. Hes XVII. — Lobeck im Agl. setzt nur der Kürze wegen bisweilen Hesiod für das Pseudohesiodische. Aber z. B. L. Agl. 694 ista huic poemati inserta, ut Hesiodeis Eoae cf. Agl. 1157.

den Prometheus und sein Gegenbild, den Epimetheus, mannichfaltig, zum Theil in freierer Behandlung benutzt, entweder in genealogischen Verbindungen mit neuen Personificationen (wovon Alkman und Eumelos, wie später Pindar Beispiele geben, die unserem Mythenkreise angehören) oder in blossen Anspielungen auf den Namen des Prometheus (wie wir sehen werden bei Periandros) oder endlich in bedeutsamer Mythenbenutzung mit lyrischer Einflechtung neuer Züge (so vielleicht bei Sappho). Für eine selbständige Lehrfabel scheint Prometheus noch nicht in dieser Zeit gedient zu haben, da er dem äsopischen Apolog (der reinen Thierfabel) seiner Natur nach fremd ist und von Paramythien, wie sie sich später bei Plato und unter den pseudoäsopischen Erzählungen finden, in jenem Zeitraume überhaupt und namentlich für Prometheus noch keine Spur ist. — Von einer Darstellung des Prometheus durch die bildende Kunst in diesem Zeitraume haben wir kein bestimmtes Zeugniss. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, dass ihn auch die Kunst schon in ihr Gebiet gezogen hatte, theils weil er den Kreis der Thaten des Herakles berührt, den Gitiadas im Tempel der Athene Chalkiökos zu Sparta und theilweis viele Künstler dieser älteren Zeit bildeten, theils auch um des Prometheus selbst willen, zumal da er schon jetzt als Patron der athenischen Thonbildner auftritt. Das wahrscheinlich hierauf sich beziehende, den Prometheus und Hephästos zeigende Relief in der Akademie, das der Scholiast nach alten Zeugnissen erwähnt, ist das einzige mit einiger Sicherheit in diese Zeit zu setzende Bildwerk.

§. 136. Die Bedeutung der Mythen tritt zwar auch in unserem Zeitabschnitte noch nicht so hell hervor, dass sie zugleich eine ganz bestimmte *Anordnung* des mythischen Stoffes darbieten könnte. Erst in dem folgenden Zeitraume, dem der Mythendeutung wird dies stattfinden. Allerdings aber macht unser Abschnitt schon den Uebergang von der epischmythischen zu der philosophischen Zeit und in der jetzt vorwaltenden bedeutungsvolleren Mythendichtung ist der Inhalt der Sage wenigstens deutlicher ausgesprochen als vorher und zugleich mannichfaltiger. Namentlich ist Beides für Prometheus der Fall. Daher können wir schon sicherer hier einer durch den *Inhalt* bestimmten Ordnung und Classification der Mythen als der wesentlichsten und wissenschaftlichsten folgen. Es hält sich aber Prometheus in dieser Zeit noch ganz in den ursprünglichen Grenzen seiner Be-

deutung als ein Wesen *menschlicher* und zwar *intellectueller* Natur. Was als göttlich erscheint in seiner Würde und in seinem Handeln, gehört nur der Form des Mythus an. Es ist der menschliche Verstand, der Geist der Vorbedachtsamkeit entweder in besonderer Beziehung auf gewisse Stämme und Stammhelden, auf gewisse Künste und Culturzweige oder auch der Verstand und die Vorsicht der Menschheit überhaupt, die sich in den Bildern, welche wir nun zu unserem Sagenkreise hinzukommen sehen, ausdrücken. Auch eine *ethische* Wendung nimmt schon das Menschlichintellectuelle in dem Prometheus, indem er als Symbol jener *klugen Mässigung*, jener praktischen Weisheit und vielleicht schon jener vorbedachtvollen Bewahrung vernünftiger und freier Selbständigkeit [1]) erscheint, welche in dem Zeitalter der sieben Weisen das Thema der gnomischlyrischen und gnomischelegischen Poesie und der damit verwebten mythischen Andeutungen war. Aber die Ideen des *Göttlichen* als Inhalt des Prometheusmythus, nämlich die Vorsehung eines Gottes oder der Gottheit überhaupt waltend in der Welt oder in der irdischen Natur mit oder ohne Beziehung auf bestimmten Stoff: also alle diese theologischen, metaphysischen und physischen, geschweige die mystischen und pantheistischen Ideen gehören, *sofern sie nicht blosse Form des Mythus, sondern sein Grund und Gegenstand* sein sollen, insgesammt erst dem folgenden Zeitraume, dem der Mythendeutung an.

Prometheus Deukalion's Vater.

§. 137. Prometheus ist *Vater Deukalions* in dem alten angeblich hesiodischen Gedichte, Katalog der Frauen (d. i. der Heldenmütter) und daher oder aus anderen alten Liedern giebt dasselbe Hellenikos der ältere, der Logograph, in seiner Deukalioneia, wahrscheinlich gleich der Phoronis u. a. einem Theile seiner Historien). Ebendies deutet auch Pindar an, wo er die Deukalioniden zu Opus als Sprösslinge iapetischen Stammes bezeichnet [1]).

---

1) Letzteres doch erst deutlicher bei Aeschylus.

1) Schol. Apoll. Rhod. III, 1085: *ὅτι Προμηθέως καὶ Πανδώρας υἱὸς ὁ Δευκαλίων Ἡσίοδος διηγεῖται ἐν τῷ ά τῶν καταλόγων.* — So Hellanicos im 1. Buch der *Δευκαλιωνεία* bei dems. Schol. l. l. und bei Phavorinus v. *Θεσσαλία* (s. Sturz ed. Hellan. p. 68 cf. p. 38). — Pindar. Olymp. 9,

Den Schlüssel zu dieser Vaterschaft finden wir in der anderen Sage: Prometheus war der *Rathgeber* des Deukalion. So Apollodor unstreitig nach alten Vorgängern, wie schon des Aeschylus obwohl dunklere Hindeutung auf des Prometheus Antheil an der Rettung des Menschengeschlechts zeigt [2]). Jene Sage von Prometheus als Vater des Deukalion ist die ältere Sage schon vermöge ihrer symbolischen Form; diese von Prometheus dem Berather nähert sich schon mehr dem einfachen Ausdrucke des in jener enthaltenen Sinnes, obwohl sie nicht eine absichtliche Erklärung jener ist. Aber der Sinn ist in beiden derselbe, nämlich die *Vorbedachtsamkeit*, die Klugheit des Deukalion. Das Verhältniss des Sohnes bezeichnet oft die Eigenschaft, wie wir schon oben bei Gelegenheit des titanischen Stammbaums sahen. Ebendavon bietet unser Mythenkreis die Beispiele dar des Aetnaeos, Sohnes des Prometheus, wegen der Klugheit des Demetercultus und Ackerbaues, Lykos und Chimareus, Söhne desselben, wegen ihrer Seherkraft, Ephyra dagegen, Tochter des Epimetheus, vielleicht wegen gerügter Thorheit und Ueppigkeit Korinths [3]). Lange Stammbäume voll Namen gleicher Wurzel (Metis, Enmetis, Perimede, Metion, Automedes) haben entweder die allgemeine Bedeutung des Verstandes und der Weisheit oder die besondere einer bestimmten Kunst, wie der Musik und Poesie, ohne dass der Genealogie eine geschichtliche Wahrheit zu Grunde liegt [4]). Wie die göttlichen Schutzpatrone Athene und Hephästos Voreltern der Künstler heissen, so treten personificirende Dämonen und überhaupt bedeutsame erdichtete Wesen auch als Heroen an die Spitze der Geschlechter.

79: *κείνων (Δευκαλ. καὶ Πυῤῥ.) ἴδσαν … Ἰαπετιονίδος φύτλας κοῦροι.* Ueber diese Stelle s. unten. — So Apollon. Rh. 3, 1096 u. A.

2) Apollod. I; 7, 2. Vgl. Aesch. Prometh. V. 236. S. unten.

3) Ueber die Stellen v. Aetn. Söhne des Pr. Paus. 9, 25, 6; Ephyra Tochter oder Gattin d. Epim. Eumelos b. Schol. Apoll. Rh. 4, 1202 u. Steph. Byz. v. *Κόρινθος*; Lykos u. Chim. Söhne des Pr. Tzetz. zu Lykophr. 132. s. unten.

4) Lob. Agl. 280, 284. Plato de Legg. XI. p. 921, a. *Ἡφ. καὶ Ἀθ … θεοὺς προγόνους αὐτῶν αἰδούμενοι (οἱ δημιοῦργοι).* Vgl. Lob. Agl. 1238. — Schwenck (als Rec. von Buttmanns Mythologus) findet seltsam, dass sich Fürstenfamilien von einem erdichteten Wesen ableiten sollen (in Bezug auf Herakles, dessen geschichtliche Grundlage doch nicht deshalb, sondern an sich wahrscheinlich ist).

Die Klugheit des Deukalion, die durch seinen Vater ausgedrückt werden sollte, ist nicht willkürlich zu bestimmen weder in dem engeren Sinne des Mythus, nur als die Klugheit der Rettung aus der Fluth, noch auch im weiteren und höheren Sinne, so dass Deukalion als Staatsgründer oder als Entwilderer und Cultivirer der Hellenen dadurch bezeichnet würde: willkürliche Ansichten, die weder durch eine Vermengung mit den hesiodischen Prometheusmythen gerechtfertigt werden [5]), noch durch eine Vorausnahme der später dem Prometheus untergeschobenen philosophischen und politischen Ideen. Daher ist auch bei Deukalion als Sohn des Prometheus nur eben die Klugheit des Deukalion selbst zu finden, noch nicht die der Hellenen, geschweige die der geretteten, neugeschaffenen Menschheit überhaupt.

§. 138. Genug von Prometheus dem Vater; betrachten wir nun etwas näher Prometheus den Berather des Deukalion. Der Mythus selbst, dass zu Rettung aus grosser oder allgemeiner Fluth Prometheus dem Deukalion einen Kahn zu bauen rieth — λάρναξ ist dafür wie Arche anderwerts das stehende, gleichsam heilige Wort, gleich anderen Wörtern ursprünglich local oder veraltet und nur gewissen Mythen eigenthümlich geblieben [1]) — ist eine abbildliche das Factum selbst wiederge-

---

5) Heeren Handb. d. Gesch. d. St. des Alterth. 2. Ausg. S. 154: „So klar es aus der Mythologie der *Hellenen* ist, dass sie anfangs ebensowohl Wilde als die Pelasger waren — denn selbst den Gebrauch des Feuers musste *sie* erst *Prometheus* lehren." — Paulus in den heidelb. Jahrb. f. Litt. n. 1 S. 2: „Sogar das Feuer wird als verloren wiederhergestellt nach der allgemeinen Fluth — und die Cultur von vorn begonnen."

1) *Λάρναξ* bei Apollod. 1, 7, 2 u. A. — Dasselbe vom Kasten des Kypselos Paus. 5, 17, 5; 18, 6. Die abgerundete, *elliptische* Form, die dem Fahrzeuge angemessen ist, war auch die der Larnax des Kyps., da Pausanias um sie beschreibend herumgeht, ohne die Seiten, wie er doch sonst thut, zu unterscheiden. O. Müller Archaeol. S. 35. Zwar Thiersch Epoch. d. griech. Kunst 2. Ausg. S. 168 führt dagegen an, dass sämmtliche alte Abbildungen von solchen *Laden* viereckig seien. Aber *grössere* Kisten sind nicht nur sehr selten in Reliefs und Vasengemälden dargestellt, sondern auch ohne Beweiskraft für den alten Kypseloskasten bei der Dunkelheit seiner ursprünglichen Bestimmung. — Die Korinthier sagten damals κυψέλη für λάρναξ Paus. 5, 17, 5; ebendafür die Lakonier, die Klitorier, wie Homer, χηλός; Andere anders, Lobeck Agl. 874. S. oben über den πίθος der Pandora, unten über

bende Sage, worin Beides, das verheerende Uebel und das Rettungsmittel ebenso natürlich als häufig ist, wie wir besonders bei Vergleichung der Locale sehen werden. Soviel es grosse Gebirgkessel und soviel es flache Flussgebiete mit nahen Bergen giebt, soviel mythische Fluthen und fast ebensoviel Deukalion-Noahs und Archen in Amerika und Asien, wie in verschiedenen Gegenden Griechenlands. Uralt ist auch die doppelte Zugabe der freieren denkenden und dichtenden Behandlung, erstlich die Unterschiebung des Grundes, nämlich des Götterzornes gegen die Menschen wegen ihrer Entartung und Götterverachtung; zweitens die bald daraus folgende Ausdehnung der Fluth vom Stamme oder Volkssitze über die Menschheit und den Erdkreis. — Ob auch der andere Theil des Mythus, nämlich die Herstellung des Menschengeschlechts und besonders, ob auch der Rath, die Steine der Mutter hinter sich zu werfen, dem Deukalion ebenfalls von Prometheus gegeben worden sei, bei Epicharmos [2]) oder einem seiner Vorgänger, ist sehr zweifelhaft. Wenn hier ein anderer Rathgeber eintritt nach der Ueberlieferung, nämlich Themis als Besitzerin des delphischen Orakels [3]), so ist dies sehr erklärlich aus dem localen Anlasse,

---

die *κιβωτός* und *κίστη* der Demeter. Ein heiliger Ausdruck ist, vermuthe ich, auch die *λάρναξ* der *Βουτεάδαι* (lies *Βουτάδαι*) bei Eustath. 1072, 49. S. Lob. a. O.

2) Epicharmos *ἐν Πύῤῥᾳ ἢ Προμηθεῖ* nach Pollux 10, 82 (so Hemsterhuis aus Mss. statt des vorher edirten *ἐν Πυρκαεῖ Προμ.*, was Grysar de Doriensium Comoedia Quaestt. Col. ad Rh. 1828. Vol. I, 279 sqq. cf. 274 nicht hätte wieder aufnehmen sollen, um darauf den Inhalt eines angeblichen ersten Acts der Komödie zu gründen). — Athenäos III, 31, 86 a citirt *ἐν Πύῤῥᾳ καὶ Προμηθεῖ*, was Welcker als Rec. Grysars in der Schulztg. 1830. II, 54. S. 438 für richtiger hält, weil „Mann und Weib zusammen den Titel von Komödien zu bilden pflegen.“ Aber bei Epicharmos war Pyrrha wohl Deukalions Gattin. Etymol. M. v. *στατῆρες* führt an *Ἐπιχ. Προμηθεῖ* und Bekker Anecd gr. I p. 90 *Ἐπιχ. ἐν Δευκαλίωνι*. Also drei Namen für Ein Stück, wie Grysar S. 274 fünf Doppeltitel von Komödien des Epich. und einen ebenfalls dreifachen Namen *Κωμασταὶ ἢ Ἥφαιστος ἢ Ἥρας δεσμός* des Epich. anführt. (Vgl. Müller Arch. S. 480.) Eine Trilogie anzunehmen in dem obenerwähnten Stücke mit Grysar und Welcker scheinen wir doch weder durch die drei Namen (welche nicht Acte bezeichnen, da sonst wohl *Προμηθεύς* voranstehen würde), noch durch die Fragmente berechtigt, die nur lehren, dass darin von Trinkgefässen und von Schuldnern und von den steinentsprossenen Völkern die Rede war.

3) Ovid. Metam. 3, 379. — Themis Besitzerin des Orakels zu Del-

den der Parnass der mythischen Landungsart des Deukalion gab und aus dem Streben, das delphische Orakel zu erhöhen durch die Wendung der Sage, dass die hellenischen Stämme, ja dass die Menschheit ihm das Dasein danke. Welches der Sinn der Sage sei, ob die Härte, oder was wahrscheinlicher, die Menge des Volkes — denn aus dem Worte (λᾶς und λαός) ist die Sage gewiss ebensowenig entstanden als umgedreht das Wort aus der Sage [4]) — darauf kommen wir unten zurück bei Gelegenheit der Lehmbildung des Menschen.

§. 139. Warum also ist Prometheus der Retter der Menschen? Er ist dies jetzt noch gar nicht (ausser insofern er eben nur der kluge Rathgeber und Retter Deukalions ist); Retter der Menschheit wird er erst bei Aeschylus [1]). So fällt auch jenes Warum für jetzt weg. Wäre die wahre alte Form unseres Mythus diese, dass Prometheus die Menschen aus der allgemeinen Fluth rettete, so könnte man dies von der hesiodischen Vorstellung des Prometheus als eines titanischen, die Menschen gegen die Götter begünstigenden Wesens ableiten. Nein, die causale Verkettung der Mythen, wodurch sie als von einander abhängig in Eine Reihe gebracht werden, ist ebenso blosse Willkür wie die chronologische Anreihung. Wie die Palme die Blätter aus dem Stamme selbst treibt, so erzeugt das geistige Wesen des Prometheus unmittelbar seine Zweige und lässt sie neben einander, nicht wie die gemeinen Bäume, einen aus dem andern hervorwachsen. Die Klugheit des Prometheus macht ihn zum titanischen Gegner des Zeus und zum Menschenfreunde; ebendieselbe macht ihn auch zum Berather Deukalions.

Warum aber ist *Deukalion* sein Sohn, sein Schützling? Er ist der Stammvater der Hellenen nach einer alten schon in angeblich hesiodischen Liedern gesungenen, verschiedenen griechischen Stämmen schon damals gemeinsamen Sage. Es beruht dieselbe, was Deukalion selbst betrifft, unstreitig auf einer geschichtlichen Ueberlieferung. Denn sein Name, der mehreren Heroen gemeinsam ist, bietet keine wahrscheinliche Etymologie dar für eine Deutung, die sich auf Fluth oder Völ-

phi. Aesch. Eum. 2 u. A. s. unten. — Bei Apollodor 1, 7, 2 giebt Hermes gesendet von Zeus den Rath des Steinwerfens.

4) So etymologisiren das λαός aus λᾶς Pindar Ol. 9, 71 und Epich. bei dem Schol. ib. ad v. 68.

1) Aesch. Prom. 286.

kersammlung bezöge, so dass der Name aus dem Mythus selbst hervorgegangen zu sein schiene. Es ist um so mehr ein geschichtlicher Name, da er nicht einen Ehrentitel, ein Lob eines Fürsten oder Helden, sondern vielleicht ursprünglich das Schmeichelwort des Holden, Süssen enthält [2]). — Der Mythus hingegen, welcher sich um diesen Namen bildete, hat nicht diesen geschichtlichen Charakter des Zufälligen, sondern kann aus

---

2) Für die griech. Abkunft des Namens zeugt schon die Menge der Deukalionen (5 verschiedene nach Schol. Apoll. Rhod. 3, 1086) und ihr Alter. Bereits Homer kennt ihrer zwei, den oft von ihm genannten Deukalion, Vater des Idomeneus, und D. einen Troer. Unser thessalischer Deukalion kommt zwar nicht bei Homer und bei unserem Hesiod, aber bald nachher in dem angeblich hesiod. Katalogos (den Eöen), bei Pindar, den Logographen u. A. vor. Wortstamm und Form sind griechisch, wenn auch von zweifelhafter Bedeutung. Die Ableitung von *δεύω*, wonach Deuk. der Mann der Fluth und sogar die Personification des Wassers sein soll, wird doch weder durch den Sinn des Wortes, das einen Taucher, einen Ueberflutheten andeuten würde (vgl. *Δευάδαι* Welcker Nachtr. z. Trilogie S. 218 N. 114), noch durch die Form begünstigt, da das *κ* unerklärt bleibt. — Ich übergehe andere Möglichkeiten, z. B. von *δέομαι, δεύομαι* und *ξύλον* oder *ἁλία*, also pfeilbedürfend, volksversammlungbegehrend (was so bezeichnend wäre wie Amphiktion) u. s. w.; das Einfachste und Analogste scheint doch die Ableitung vom ätol. *δευκής*, d. i. *γλυκύς* (wovon *ἀδευκής* in der Odyssee, *πολυδευκής* bei Nicander) also *Δευκαλίων = Γλύκων*, entweder von der Anmuth der Person und der Rede oder wahrscheinlicher, wie *Οἰνεύς*, *Ἰκάριος* (vgl. *ἰκμάς*), *Μελιττεύς* von Wein und Bienenzucht, so jener von *δεῦκος*, d. i. Most und Honig. Das Grab des Hellen war auf dem Markte der Melitäer, Strabo 9, 5, 298 Ster. Die Endung *-αλιων* ist gebildet aus den Formen *-αλος* (*ὁμαλός, ἁπαλός*) oder *-αλεος* (*θαῤῥαλέος, λευγαλέος, ψωραλέος, ῥωγαλέος*, worin eine Fülle liegt) und dem angehängten *-ων, -ιων*, welches zuweilen auch eine verstärkende Kraft hat (*Γλύκων, Πλούτων, Κελάδων, Οἰνοπίων, Ἐνδυμίων*). Hieher gehört auch *φυτάλιος* (von dem saftreichen, wachsthumgebenden Zeus) und *φοιταλέος, φοιταλιεύς* (von dem stillschweifenden Dionysos). — *Πυγμαλίων, Σιγαλίων* von *πυγμή, σιγή* hat bereits Welcker Trilogie 549 verglichen. Aber anderer Art ist *Ἀσφαλίων*, wo das *αλ* radical ist. *Αἰθαλίων* ist entweder die hitzeliebende Cikade (*παρὰ τὸ αἴθεσθαι* schol. Theocr. 7, 138) oder die russfarbige für *αἰθαλέος*. So *Αἰθαλίων* (Ovid. Met. 3, 647) und *Αἰθαλίδης* (Apoll. Rhod. I, 641), wie *Δευκαλίων* und *Δευκαλίδης* und die *Αἰθαλίδαι*, die Zunft der Russigen, gleich den *Ἡφαιστιάδαις* ein athenischer Demos. — Patronymisch ist nur *Δευκαλίωνες* Theocr. 15, 141 statt des homerischen *Δευκαλίδαι*. Il. 12, 117; 13, 307; 17, 608. Wenn Hesych. *Δευκαλίδαι* durch *Σάτυροι* erklärt, so ist dies wohl eine Verwechselung mit *δεικελίδαι*, d. i. *δεικελισταί*.

natürlichen Anlässen und Gründen durch blosse Dichtung entstanden sein. Denn natürlich war es und der vielen Völkern gemeinsamen Eitelkeit gemäss, den Anfang ihrer Geschichte bis zu der Urzeit und wenn nicht bis zum Anfang, doch bis zur Herstellung des Menschengeschlechts nach einer allgemeinen Fluth zurückzuführen; natürlich auch war es, den klugen Stammvater zum Völkersammler zu machen (denn das ist Deukalion in der schon deutelnden pseudohesiodischen Darstellung [3])) und ihm den Prometheus zum Vater zu geben. Wie die Mythen überhaupt vorzüglich sich auf den Ursprung der Stämme und Staaten beziehen, so treten auch nicht nur Heroen, sondern über dieselben an die Spitze gern Götter. Doch nicht immer ist die Bedeutsamkeit des Gottes darum auf den ganzen Stamm überzutragen.

§. 140. Aber Prometheus ist nach einer anderen Angabe auch Vater des Hellen [1]). Diese Wendung, wenn sie anders

---

3) Strabo 7, 7 p. 115 Ster.: *μάλιστα δ' ἄν τις Ἡσιόδῳ πιστεύσειεν ...*
ἤτοι γὰρ Λοκρὸς Λ ε λ έ γ ω ν ἡγήσατο λαῶν,
τούς ῥά ποτε Κρονίδης Ζεὺς ἄφθιτα μήδεα εἰδὼς
λ ε κ τ ο ὺ ς ἐκ γαίης ἀλέας πόρε Δ ε υ κ α λ ί ω ν ο ς
τῇ γὰρ ἐτυμολογίᾳ τὸ σ υ λ λ έ κ τ ο υ ς γεγονέναι ... αἰνίττεσθαι δοκεῖ. Nämlich der angebliche Hesiod, unstreitig der Verfasser der Eöen, erklärt *Λέλεγες* von *λέγειν*, auswählen. Die Lesart *ἀλέας*, „d. i. gesammelt, vereint," wie Villebrun und Boissonade corrigiren, da das Ms. Eton. *ἀλέους* giebt, wo die anderen Mss. nur eine Lücke haben, empfiehlt sich als ein leicht corrumpirtes, als unverständlich weggelassenes und doch hieher ganz passendes Wort mehr als das wiederholte *λαοὺς* des Salmasius, das Göttling billigt (Hes. p. 210 fr. 25.). — *Δευκαλίωνος* (nicht mit Salm. *-ωνι*) ist zu lesen nach den Mss, nicht als ob *ἐκ γαίης* eine nähere Bestimmung forderte, da es das *weit umher* ausdrückt, sondern ich verbinde, wie schon die Wortstellung will: *ἀλέας Δευκαλίωνος*, Gesammelte Deukalions, wie *πληγεὶς θυγατρός, κεκρυμμένος ὄρεος, ἄλυπος γήρως, ἄκλαυστος φίλων*, so besonders *ἅπαντα κείνης διδάκτα* Soph. El. 343 u. Aehnliches. *Ἀλὴς* ist = *ἀλεὶς*, also gleichsam Particip. S. Buttm. griech. Gramm. II, 120 unter *εἴλω*.

1) Schol. Apoll. Rh. 3, 1085: *ὅτι Προμηθέως καὶ Πανδώρας υἱὸς ὁ Δευκαλίων Ἡσίοδος διηγεῖται ἐν τῷ ά τῶν καταλόγων, καὶ ὅτι Προμηθέως ἢ Δευκαλίωνος καὶ Πύῤῥας Ἕλλην.* Das *ἢ Δευκαλίωνος* ist ein corrigirendes Einschiebsel von anderer Hand (Göttling Hes. fragm. XXI hat es stillschweigend weggelassen). Denn der Dichter konnte nicht die Wahl lassen zwischen zwei Vätern. Man könnte vermuthen: *καὶ ὅτι Δευκ., τοῦ Προμηθέως, καὶ Π. Ε.* Aber dass Deuk. Sohn des Pr. sei, ist schon vorher gesagt und die Richtigkeit des *ὅτι Προμηθέως (υἱὸς) Ἕλλην* wird durch Schol. Pind. Olymp. 9, 68 bestätigt, wo Hellen und Deuk. Söhne

aus alter Dichtung oder Localsage herrührt, würde dann mit Recht als eine Bezeichnung der Hellenenklugheit, als eine Selbstpreisung des hellenischen Volkes wegen seiner Prometheia anzunehmen sein. Dagegen ist es gewiss eine bloss zufällige Abweichung, wenn auch die Gattin Pyrrha und die Tochter Protogeneia bald dem Prometheus, bald dem Deukalion zugetheilt werden [2]. Man könnte wohl durch diese Gemeinsamkeit des Sohnes, der Tochter, der Gattin zu der Vermuthung verleitet werden, Deukalion sei nicht nur *gleichsam* selbst Prometheus (was schon in den Verhältnissen des Sohnes und des Rathempfängers enthalten ist), sondern er sei wirklich mit ihm nur Eine Person zweier Namen. Der Fall ist in der Mythenwelt nicht selten und selbst Prometheus werden wir in geschichtlicher Zeit als blossen Beinamen finden [3]. Aber wo nicht ausdrückliche Zeugnisse und überhaupt, wo nicht zwingende Gründe für solche Einheit da sind, da ist die deutelnde Verschmelzung der mythischen Personen um so unstatthafter, je mehr es in dem Charakter der alten mythischen Dichtung liegt, die Personen zu unterscheiden, aber in buntem Spiele ihre Verhältnisse vielfältig zu vertauschen. — Die Söhne und Enkel des Hellen, also Nachkommen des Prometheus in dem bekannten Stammbaume [4], der vielleicht älter ist als Prometheus selbst, sind anerkanntermassen nicht Stammhelden, sondern die personificirten Stämme selbst, wie in den ähnlichen Stammbäumen der Hebräer, der Slaven und anderer Völker: eine Form, die gleich vielen anderen mythischen Vorstellungen unstreitig zuerst in der einfachen, nur durch Pathos zu natürlicher Poesie gesteigerten Sprache des Volkes sich ausdrückte und aus dieser erst in den

---

des Prom. und der Klym. sind (ohne Nennung Hesiods). — Der Zusatz ἡ Δευκαλίωνος ist vielleicht aus einem anderen der angeblich hesiodischen Lieder gekommen, die sich bisweilen gegenseitig widersprachen, z. B. über die Mutter des Deuk. S. unten.

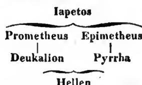
2) *Pyrrha* Gattin des Prom. oder des Deuk. Hesiod *Καταλ. α'* bei Schol. Apoll. Rh. 3, 1085. S. jedoch die vorst. Anm. — Protogeneia Tochter des Prom. Schol. Pind. Olymp. 9, 64 wohl aus Missverstehen der pindar. Stelle. S. oben §. 138 Anm. 4.

3) Des Iason, Tyrann von Pherä, s. unten.

4) Zuerst bei Hesiod in den Eöen Fragm. 23 Göttl. Vgl. K. O. Müller Prolegg. 179. Aber Hellen war in den Eöen Sohn des Prom. S. Anm. 1.

Glauben und in die freiere Dichtung überging[5]. Wir aber dürfen nicht noch weiter gehen, als die alten Ordner dieser Genealogien gegangen sind, indem wir z. B. den Doros oder Ion als Abkömmlinge des Prometheus hervorhöben und deuteten. Jene Verzweigung des urgriechischen Stammbaumes geht den Prometheus nichts an, ausser insofern die Locale der Stämme auf Prometheus übergetragen worden sind, seitdem dieser an die Spitze des Stammbaumes gestellt war. Darauf kommen wir nachher zurück.

Epimetheus fand ursprünglich keinen Platz in der Stammsage der Hellenen, weil er das Gegentheil und die Kehrseite des Prometheus ist. Nachdem aber Prometheus als Vater Deukalions an die Spitze getreten war, so zog er auch den Epimetheus in die hellenische Genealogie hinein: ob in den Eöen schon oder später, vielleicht erst bei Epicharmos, ist ungewiss. Er tritt hinzu als Vater der Gattin des Deukalion, der Pyrrha, und dies unstreitig aus einem doppelten Grunde, einmal weil in den Tagwerken Hesiods Epimetheus die Pandora aufnimmt, welche nach der Theogonie die Mutter der Weiber wurde und dann, weil so jene *Symmetrie* des Stammbaumes erreicht wurde, wozu sich eine Hinneigung schon früh bei Bildung mehrerer Genealogien verräth, nämlich hier:



eine Tafel, die weder bei unserem Hesiod sich findet, noch mit den pseudohesiodischen Bruchstücken, namentlich denen der Kataloge (oder Eöen) übereinstimmt, aber doch deutlich bei den Alexandrinern[6]) den Nachkommen älterer Logographen und Dichter hervortritt und theilweis auch früher sich fin-

5) Vgl. Müller Prolegg. 179 flgg. u. das. 111. — Diese Vorstellungsweise nenne ich nicht eine ursprünglich *unbewusste*, sondern nur eine *natürliche*.

6) Apollod. I, 7, 2. — Die römischen Dichter folgen überall bes. den Alexandrinern. — So lässt Ovidius spielend die Symmetrie hervortreten Metamorph. I, 390: Inde Promethides placidis Epimethida dictis mulcet.

det, z. B. bei Pindar [7]), dem Pyrrha Deukalions Gattin ist. Ueberhaupt folgen die *Nebenfiguren* (wie Epimetheus) mehr äusseren, dichterischen und logographischen Bestimmungen, als inneren, bedeutungsvollen Gründen. Daher sind wir hier nicht berechtigt, eine sinnvollere, satirische, misogynische Beziehung in dem Epimetheus als dem Vater der hellenischen Weiber vorauszusetzen, da sich uns hier die einfachere Erklärung darbot.

§. 141. Die Weiber bilden auch in dem griechischen Stammbaume den minder beachteten und wie wir schon bei der hesiodischen Klymene bemerkten, den lückevolleren, willkürlicher ergänzten Theil. Trotz der Autorität des grossen angeblich hesiodischen Katalogs der Weiber dauert das Schwanken in dieser Hinsicht fort. — Erstlich *Pandora* war in jenem Kataloge Gattin des Prometheus und Mutter Deukalions [1]), worin sich die Abweichung von den Tagwerken und die wahrscheinliche Verschiedenheit des Dichters zeigt. Damit streitet nicht, dass nach Hermesianax „der Buhle der askräischen Eöe viel geduldet gleich anderen Liebenden und dass er alle Sagenrollen geschrieben habe, den Gesang von der ersten Jungfrau beginnend [2]).“ Der scherzende Dichter sagt nur, dass Hesiod, den er für den Verfasser der personificirten Eöen (d. i. des Katalogos) hält, vom ersten Weibe sang, nicht aber, dass er dies in den Eöen that. Dagegen wird aus den Katalogen auch angeführt, dass im Hause Deukalions Pandora umarmt von Zeus den Graikos geboren [3]). Zwar heisst hier Pandora nicht ausdrücklich Tochter Deukalions, doch kann schwerlich dieselbe Pandora gemeint sein, die oben als Mutter Deukalions ebenfalls aus den Katalogen angeführt wurde. Ich vermuthe, dass die Stelle von Graikos Mutter ein jüngeres Einschiebsel

---

7) Pind. Olymp. 9, 6.

1) Hesiod. κατάλ. ά bei Schol. Ap. Rhod. 3, 1085. S. ob. §. 137 Anm. 1.

2) Hermesianax bei Athen. Deipn. 13, 71 p. 597 D. Die πρώτη παῖς ist das Urweib der Tagwerke und der Theog., nicht aber Deukalions Mutter oder Gattin. Die *Erste* ist nicht die Herstellerin des Geschlechts nach der Fluth und beide Mythen sind nicht von uns zu verknüpfen.

3) Hes. ἐν καταλόγοις bei Laur. Lyd. de mens. c. 4. (Gottl. ed. Hes. fr. XX.) — Daher Pandora Tochter Deukalions bei Eustath. ad Iliad. p. 18.

ist erst aus der Zeit, wo es bekannt wurde, dass man in Mittelitalien hellenische Stämme mit diesem Namen bezeichnete, daher nun auch anderwerts Graikos Bruder des Latinos wurde [4]). — Aus Hesiod wird auch *Pryneia* als Gattin des Prometheus und Mutter des Deukalion angeführt, was in den Katalogen Pandora war [5]), ein neuer Beweis für die Mehrheit und Verschiedenheit pseudohesiodischer Lieder. Der Name der Pryneia ist übrigens bezugvoll für die Stammmutter und mit *Protogeneia* gleichbedeutend, die wir in demselben Stammbaume als Mutter der Fürsten von Opus finden werden. — Dass auch *Pyrrha* des Prometheus Gattin und von ihm Mutter des Hellen sei, beruht wohl nur auf einer falschen Lesart [6]), obwohl in diesen Scholiastencitaten Manches nur nachlässig zusammengestellt ist. Deukalion, der auch hier neben Prometheus genannt wird, ist sonst des Hellen Erzeuger mit Pyrrha [7]). Ihren Namen hat sie wahrscheinlich sowie ihr Enkel Xuthos und wie die Pyrrhosse und Xanthosse von der Blondheit des Haares, wodurch sich vielleicht die Thessalerin als Nordgriechin verräth. Dass jedoch Thessalien auch selbst Pyrrha oder Pyrrhodia genannt

---

4) Laur. Lyd. l. l.: *Λατίνους μὲν τοὺς ἐπιχωριάζοντας, Γραικοὺς δὲ τοὺς ἑλληνίζοντας ἐκάλουν, ἀπὸ Λατίνου .. καὶ Γραικοῦ τῶν ἀδελφῶν ὥς φησιν Ἡσίοδος, Ἄγριον ἠδὲ Λατῖνον* und nun die Stelle von Pandora, Mutter des Graikos (s. vor. Anm.). — Göttling zu Hes. Theog. 1013 vermuthet, dass Laur. Lyd. bei Hesiod *Γραικόν τ᾽ ἠδὲ Λατῖνον* gelesen und dass die Stelle aus den Katalogen von einem Späteren auf dem Rande beigeschrieben und so in den Text gekommen sei. — Aber Laur. Lyd. wollte aus beiden hesiod. Stellen wohl nur beweisen, dass jene beiden als mythische Fürsten hellenischer Abkunft schon bei Hesiod vorkommen, Latinos in der einen, Graikos in der anderen Stelle. Das *ὥς φησιν* geht also nicht auf *ἀδελφῶν*, sondern auf *ἀπὸ Λ. κ. Γρ.* — Auch ist von einer Corruptel *Γραικόν τ᾽ ἠδὲ* für *Ἄγριον* bei Hes. Theog. l. l. weder sonst eine Spur, noch ist sie an sich wahrscheinlich, zumal da das *οἳ .. Τυρσηνοῖσι ἄνασσον* entgegenstand, was nach dem Zusammenhange auf alle drei Söhne des Odysseus (Agr., Lat., Telegonos) geht.

5) Schol. Ambr. Hom. Od. 10, 2: *Δευκ., Προμ. μὲν υἱός, μητρὸς δὲ ὡς οἱ πλεῖστοι λέγουσι Κλυμένης, ὡς δὲ Ἡσίοδος Πρυνείης.* S. dag. Anm. 1. — *Πρυνείη* von *προ* wie in *πρυλέες*, Vorstreiter; *πρυμνόν*, Vorderes, Aeusserstes (daher nur zufällig *πρύμνα* Gegensatz von *πρῷρα* ist), *πρυμνώρεια*, Vorgebirg, Gebirgsfuss (nicht von *πέρας*), *πρυτανεύς*. — Das *-νειη* ist nur Endung. Es ist nicht etwa *Πρόνοια* zu vermuthen.

6) Bei Schol. Apoll. 3, 1085. S. oben §. 140 Anm. 1.

7) Apollod. I, 7, 3.

worden sein soll, hat offenbar eine andere Veranlassung, etwa in der Farbe des Bodens einer Landschaft jener Gegend. — Die Meisten aber sollen die Mutter Deukalions *Klymene* genannt haben [8]), ein Name, den bei Hesiod die Mutter des Prometheus trägt, nun aber, wie es scheint, die Gattin: eine Bestätigung dessen, was wir oben bemerkt, dass dieser Name vorzüglich als Lückenbüsser diente schon vermöge seiner Bedeutung: „die Berühmte."

§. 142. Auch *Asia* ist nicht nur Gattin des Prometheus (bei Herodot [1]), sondern auch Mutter des Prometheus (bei Lykophron, Apollodor u. A. [2]). Diese Angabe ist wichtiger als die vorerwähnten, weil sie in genealogischer Form eine geographische Bestimmung, sei es des Ursprunges oder eines anderen Verhältnisses des Prometheus bezeichnet. Asia die Gattin des Prometheus gehört schon diesem älteren Zeitraume an, weil Herodot diese Ueberlieferung als eine allgemein bekannte Thatsache bezeichnet. Die Zeit des wachsenden Verkehrs der Griechen mit Asien vor der Perser Unterjochung der Colonien war die Entstehungszeit vieler solcher Mythen- und Genealogiendichtungen, wodurch griechische Fürsten und Völkerstämme aus Asien hergeleitet oder mit Asien in Verbindung gebracht werden: Dichtungen, die wohl zu unterscheiden sind von den blossen Namendeutungen auf ähnlich lautende Länder- und Völkernamen des Osten, wie die alexandrinischen Mythographen sie liebten [3]). Sowie die Mexikaner und andere Völker der Westküste Amerika's ihre Urväter von Osten her über die See kommen liessen, so schon sehr früh viele griechische Stämme (wie die Danaer, die Kadmeer), während Andere es vorzogen, Autochthonen zu sein. Noch Andere und namentlich die Hellenen dachten zwar lange Zeit die Ursitze ihrer Volks- und Fürstenstämme in Griechenland selbst, vornehmlich in Südthessalien, aber als nun Ioner und Dorer in Asien herrschten, sang wohl ein Dichter, dass Asia Deukalions Mutter sei (nach der

---

8) S. §. 141 Anm. 5.

1) Herod. 4, 45: *λέγεται ὑπὸ τῶν πολλῶν Ἑλλήνων ἔχειν.. ἡ Ἀσίη ἐπὶ τῆς Προμηθέως γυναικὸς τὴν ἐπωνυμίην.*

2) Lycophr. Al. 1283 u. das. Tzetz., Apollod. I, 2, 3.

3) S. Buttm. über die myth. Verbindung von Griechenl. u. Asien in d. Abh. d. hist. phil. Cl. d. Akad. Berlin 1820. 215—236. (Myth. II. S. 168 ff.)

Analogie anderer Stammväter) und dass also die Hellenenstämme gleichsam in ihre Heimath zurückgekehrt seien. Denn wir reden von der jüngeren, nachhesiodischen Zeit, wo Name und Stemma der Hellenen schon jenen Umfang hatte. Aus der Mutter Deukalions wurde Asia natürlich zur Gattin des Prometheus, nachdem jener dessen Sohn geworden war. Schon die alte Logographie hat sich auf diesen Weg verirrt, der neuere Mythologen zu willkürlichen Voraussetzungen verleitet hat, nämlich den der genealogischen Schlüsse. So könnten z. B. alle Söhne der Gattinnen des Prometheus zu Söhnen des Prometheus werden [4]), wie hier die Sohnesmutter zu seiner Gattin wird: eine Systematisirung, wodurch die ursprüngliche Form und somit der Ausdruck ihres Grundes und Inhaltes verloren geht. Nachdem aber Asien einmal mit Prometheus im Stammbaume Deukalions und der Hellenen verknüpft war, war es wesentlich dasselbe und folgte natürlich, dass man Prometheus auch zum Sohne der Asia machte, ja dass man nun sogar auch den hesiodischen Brüdern des Prometheus deshalb die Asia als Mutter zutheilte, was sich doch erst bei den Alexandrinern findet [5]). — Eine andere Erklärung, nämlich dass der Kaukasus als Ort der Fesselung des Prometheus die Einführung der Asia veranlasst habe, würde einfacher und nicht unwahrscheinlich sein, wenn nur dieses kaukasische Local wirklich älter wäre und nicht vielmehr jünger; wenigstens wird es erst von Aeschylus und Pherekydes erwähnt. Davon mehr unten. — Andere Erklärungen sind entweder zu künstlich und willkürlich, wie wenn man allegorisch deutend in Asia die Mutter der hellenischen Prometheia finden wollte wegen der dorther stammenden oder vielmehr nur dorther begünstigten Cultur der Griechen oder wenn man eine historische Wahrheit, also wirklich eine asiatische Heimath des Prometheus oder des Deukalion annähme, was weder durch

4) So z. B. Vieles bei Schaevius in s. Mythologia Ed. 2 Stetin. 1700. — Ephyre ist diesem Schwester des Prometheus, unstreitig weil sie, obwohl bei einem anderen Dichter, aus anderem Grunde Schwester (vielmehr Tochter) des Epimetheus hiess. S. unten. — So könnte man Minos und Rhadamanthys, die Kinder der Asia (Plato Gorgias 3) zu Brüdern des Prometheus machen.

5) Asia des Epimetheus Mutter Lykophron 1412. Die 4 hesiodischen Brüder Prometheus, Epimetheus, Atlas, Menötios, Söhne des Iapetos und der Asia Apollod. I, 2, 3.

die jüngere Verwechselung der griechischen Sündfluth mit der hebräischsyrischen [6]) noch durch gewisse moderne religions-

---

6) Lucian de dea Syria §. 13: *οἱ μὲν πολλοὶ Δευκαλίωνα τὸν Σκύθεα τὸ ἱρὸν εἵσασθαι λέγουσι, τούτον Δ., ἐπὶ τοῦ τὸ πολλὸν ὕδωρ ἐγένετο* x. τ. λ. Die Stiftung des Tempels zu Hierapolis nach der grossen Fluth und die Ordnung der jährlichen Seewasserausgiessung in die benachbarte Schlucht, worein die Fluth sich verlief, wird dem Skythen Deukalion zugeschrieben nach gemeiner syrischer Sage. Ebenda wird die Aufnahme der Weiber und Kinder Deukalions und der Thierpaare, zahmer und wilder, und deren Unschädlichkeit im Kasten wegen der Liebe Gottes zu Deuk. als der griechischen Sage angehörig angeführt, offenbar irrig, da dies Theile der hebräischen Sage sind, von denen die griechische sonst nichts weiss. — Darin liegt also eine Orientalisirung der griechischen Sage. Hingegen ist die syrische Sage nur durch Hineintragung der Namen Skythe und Deuk. hellenisirt. Schon in dem Skythen verräth sich das Streben einer Vermittelung des Asiatischen und Europäischen. Die Arche Noah's war nach alter weitherrschender Sage am Ararat gelandet (1 Mos. 8, 4. Berosus bei Euseb. Praeparat. Evang. 10, 12 u. A., s. die Stellen bei Ritter Geogr. 1. Ausg. S. 1818. II. S. 749), also einem für Syrien nordischen Gebirge. Setzte man dafür ein skythisches Local, so deutete man zugleich an, wie die Sage von demselben Deukalion zu den Griechen und zu den Syrern habe kommen können. Zwar sagt Lucian dies nicht ausdrücklich, aber es scheint dies näher zu liegen als die Erklärung aus der Anfesselung des Prometheus in Skythien und aus der (sonst nicht nachzuweisenden) Verwechselung der deukalionischen und der samothrakischen Fluth (Völker Myth. d. Iap. Geschl. 347 flg.). Am wenigsten zu billigen ist die Correctur Buttmanns *Δευκαλίωνα τὸν Ξίσουθρον* statt *τὸν Σκύθεα* [Mythol. I, 192, wo Buttm. *Σισύθέα*, d. i. *Σίσουθρον* conjicirt. *L.*], zumal da hier Xisuthros nur Beiname wäre, wenn man nicht liest: *τὸν αὐτοῖς καλούμενον Ξισ.*, wie der aus der Fluth Gerettete bei Moses von Khorem S. 160 heisst (Ritter a. O. 749, vgl. 719), dessen Nachrichten zum Theil aus Archiven von Ninive fliessen! — Unbestimmbar bleibt, wie der einheimische Name in der Sage zu Hierapolis lautete, ob z. B. Xisuthros oder Noah. — Letzteren finde ich wieder in dem *Νάννακος παλαιὸς ἀνήρ* b. Phavorin u. Suidas h. v. und Eudocia Viol. p. 304. (Osann über d. Midas G. 1830. S. 47 will *Ἄνακος* lesen.) Wenn aber Schol. Pind. Ol. 9, 68 sagt: *τὸν ἐπὶ Νῶε κατακλυσμὸν Ἕλληνες ἐξ ἡμῶν κεκλοφότες*, so ist dies nur christliche Deutung, wie bei den Kirchenvätern. Gerh. Io. Vossius de Theol. gent. I, 18 macht lieber den Prometheus selbst zu Noah. Wundern muss man sich, dass selbst J. H. Voss Antisymbolik no. 2 die Sündfluth (wie die Menschenbildung aus Lehm u. dergl.) den Griechen vom Euphrat her über Thapsakus kommen lässt. Das Gemeinsame jener Sage liegt in der Natur des Menschen und der ähnlichen Verhältnisse. So bleibt in der mexikanischen Fluth ein Schiffchen am Berge Kothuakan sitzen.

geschichtliche Ideen und hebräische oder sanskritische Etymologien [7]) unterstützt werden könnte. Endlich würde der Zweifel, ob Asia überhaupt hier die gewöhnliche geographische Bedeutung habe, von keinem Gewichte sein, da Herodot ausdrücklich sagt, dass die Gattin des Prometheus eben die Asia sei, von der der Erdtheil seinen Namen bekommen [8]); und wenn dagegen die hesiodische Okeanide Asia bei Apollodor Mutter der Iapetiden wird, so ist dies nur eine neuere logographische Verschmelzung der Landespersonification mit der Okeanide; und selbst diese hatte zwar in der Ansicht Hesiods als Quellgöttin gleich ihrer Schwester eine locale (wenn auch unbestimmte) Bedeutung, war aber vielleicht ursprünglich ebenso wie Europa in derselben Liste der Okeaniden nichts Anderes als das vom Okeanos (östlich und südlich) umflossene Land [9]), an dessen Westküste auch Homers asische Wiese lag.

§. 143. Auch andere, volksthümlichere und mehr geschichtlich begründete Locale der Stammsage theilt Prometheus mit den Hellenen und da ihre Verzweigungen und Niederlassungen älter sind als er selbst, so wandert er gleichsam ihnen hierhin und dorthin nach und theilt ihre Stammsitze. Und dass dies nicht Zusätze der Logographen, sondern alte in unseren Zeitraum gehörige Localsagen sind, erhellt daraus, dass man die Gräber des Prometheus zu Opus und zu Argos zeigte mit Hinzufügung einer überlieferten Erzählung. Es ist bekannt, dass nicht nur die Göttergräber (deren Vergleichung weniger hieher gehört), sondern auch die Heroengräber, namentlich die

---

Was nicht so natürlich, sondern zufällig ist, wie bei den Griechen die Menschwerdung der zurückgeworfenen Steine, zu Hierapolis die Verrinnung der Fluth in das Loch, bleibt jeder Sage eigen und ist nicht gemeinsam: ein Beweis für die Wahrscheinlichkeit ursprünglicher Unabhängigkeit dieser Sagen von einander.

7) Darüber später. Oder soll der Dewa Calyun oder Cala Yavana Wilford's (Asiat. Res. 6, 512) doch auf ionischen (griech.) Ursprung hinweisen?

8) Herod. 4, 45. S. §. 141 Anm. 4; dagegen Apollod. I, 2, 2 u. 3 vgl. Hesiod Theog. 359.

9) Demnach scheint die Ausdehnung Asiens, wenn auch in dunkler Vorstellung bis zum Ocean, vorhesiodisch zu sein. — Aber Homer Il. 2, 461 redet nur von den Triften am Kaystros. — Buttmann S. 221 a. O. sieht in der Gattin des Prom. Asia einen Grund für die Echtheit der homer. Stelle und für das hohe Alter des Landesnamens Asia. Aber jene erscheint ja erst bei Herodot.

der Stammväter und Stifter vervielfältigt und dass sie theils zwar geheim gehalten [1]) als Palladien der Städte und Stämme, theils aber offen verehrt und Allen gezeigt wurden, wie die des Prometheus. Freilich schliessen wir dies nur aus der Andeutung des Pausanias, der nachdem er die Gräber des Linos und der Psamathe zu Argos erwähnt und ehe er zum Grabe und dem Todtenopfer des Phoroneus kommt, unter anderen Heiligthümern auch jene anführt mit den Worten [2]): „Von dem Denkmale des Prometheus aber scheint die Sage der Argeier mir unwahrscheinlicher als die der Opuntier; doch haben sie die Sage.“ Eine fast mysteriöse Kürze! Der Grund derselben liegt wohl nur darin, dass die Legende nichts enthielt als eben dies, dass Prometheus hier gestorben und begraben sei oder etwas, das dem Pausanias nicht glaubens- und erzählenswerth schien, weil es dem hesiodischen Mythos widersprach, da die Argeier die Gabe des Feuers dem Phoroneus zuschrieben, nicht dem Prometheus. Dies hatte Pausanias kurz vorher erwähnt bei der unfern gelegenen Stätte, wo die Argeier dem Phoroneus zu Ehren ein Feuer anzündeten. In der That scheint, was Argos betrifft, die Sage und das Denkmal des Prometheus nur durch die Verbindung der einheimischen und der hesiodischen Sage von der Gabe des Feuers dorthin gekommen zu sein, nicht durch die Beziehung auf der Menschen oder der Hellenen Ursprung. Anders verhält es sich mit der Sage zu Opus. Leider hat unser Perieget Opus nicht gesehen, weder das lokrische noch das elische. Dass aber ersteres gemeint ist und dass dort das Denkmal des Prometheus sich der Stammgenealogie der Hellenen anknüpfte, ist offenbar, denn Opus, der nordöstlichen Lokrer Hauptstadt, war nach Pindar der erste Sitz des Deukalion [3]),

1) Lob. Agl. 281.

2) Paus. 2, 19 a. E.: *ἐς δὲ τοῦ Προμηθέως τὸ μνῆμα ἧσσόν μοι δοκοῦσιν Ὀπουντίων εἰκότα λέγειν, λέγουσι δὲ ὅμως.*

3) Pind. Olymp. 9, 62. Pindar fügt hier dem alten Liede von der Fluth, von Deukalions Niederlassung zu Opus und der Steinverwandlung ein anderes neues hinzu (*αἴνει.. ἄνθεα ὕμνων νεωτέρων*), wonach die opuntischen Fürsten „von den Töchtern iapetischen Stammes und von den edelsten Kroniden“ abstammen, d. i. von des Epeerfürsten Opus Tochter Protogeneia und von Zeus, der sie vor ihrer Vermählung mit Lokros umarmte. Dabei setzt Pindar einen Stammbaum voraus, worin etwa folgende Linie: Iapetos, Prometheus, Deukalion, Hellen, Aeolos, Anthios, Endymion, Epeios, Opus, Protogeneia (s. d. Schol. Ep.

nachdem er vom nahegelegenen Parnass herabgestiegen; und Protogeneia, die Gattin des Lokros, Stammutter der Fürsten jener Stadt, war nach Pindar eine Iapetidin; dies aber war sie, wie andersher leicht ergänzt wird, als Nachkommin des Deukalion und also des Prometheus. Wie im lokrischen Opus ein Denkmal und eine Sage von Prometheus war, so zeigte der Hafen dieser Stadt Kynos das Grabdenkmal der Pyrrha, deren Gatte Deukalion auch hier in Kynos gewohnt haben soll [4]. — Zur Vergleichung erwähnen wir schon hier die erst bei Proklos sich findende Angabe, dass *Prometheus* ein *Sohn der Asopis* ist [5]), eine Andeutung benachbarten Locals, wahrscheinlich gleichen Ursprunges und Sinnes und vielleicht gleichen Alters mit den ebenerwähnten Localsagen. Denn zwischen dem Asopos und dem Enipeus oder dem Peneios soll Hellen geherrscht haben [6]), d. h. überhaupt im südwestlichen Thessalien. Der Asopos, der überall ausdrücklich des ältesten Hellas Grenze bezeichnet, ist der trachinische, denn Strabo kennt ausser dem sikyonischen, böotischen, parischen keinen anderen als diesen [7]). Dieser wird ungeachtet seiner Kleinheit hier genannt, weil er der südlichste Fluss Thessaliens zunächst den Thermopylen ist. Prometheus also folgte der hellenischen Stammsage

---

Pind. h. l.; Apollod. I. 7, 5; Paus. 5, 8, 1 flg. u. A.). — Ich lese also mit Hermann u. Böckh *καὶ φερτάτων* und erkläre *πρὶν* durch *πάλαι*, wie schon der Scholiast. Pindar wiederholt nicht den Namen der Geliebten des Zeus, der Mutter der Könige von Lokros an, weil er sie, die Protogeneia, sogleich anfangs genannt hat. Eine andere Sage (Schol. ad h. l. Apollod. I, 7, 2) machte Protogeneia zur Tochter Deukalions. Vgl. Müller Prolegg. 223. Auch wird die Tochter des elischen Opus anders genannt (Schol. Pind. l. l. 86 p. 389: *Ἀριστοτέλης Καμβύσην*· etwa *Ἀριστόδημος Καλύκην*? Vgl. Apoll. l. l. Athen. Deipn. XI, 62, 495 F). Aber Pindar will ja hier sein eigenes neues oder minder bekanntes Lied singen.

4) Strabo 9, 4, 287 Ster. und Schol. Theocr. 15, 141, wo *ἐν Κύνῳ*, nicht *ἐν Κύδνῳ* zu lesen ist.

5) Proklus zu Hes. Tagw. 48 p. 23 Heins.

6) Strabo 8, 7, 218 Ster.: *μεταξὺ Πηνειοῦ καὶ Ἀσώπου*. — Raoul Rochette Col. Grecq. II p. 8 zeigt, dass es der thess., nicht der böot. Asopos ist (gegen Gedoyn). — Kruse Hellas I, 473 flgg. will bei Strabo *Ἐνιπέως* für *Πηνειοῦ* setzen, weil Conon narr. 27: *Ἑλλ. Ἀσώπῳ κ. Ἐνιπεῖ τ. ἀρχὴν διορισάμενος* und ebenso Schol. Apoll. Rh. 3, 1039. — Doch Peneios ist wohl richtig bei Strabo als Nordgrenze.

7) Strabo 8, 6, 217 St.

auch hieher in die zwischen den angeblichen Sitzen des Deukalion liegende Landschaft, nördlich von Opus, südlich von Phthia. Denn Phthia oder Phthiotis ist nach gemeiner Sage entweder schon Deukalions [8]) oder Hellens Reich und der Hellenen Stammland, wo die Trümmer der Stadt Hellas und das Grab des Hellen in der Stadt Pyrrha (Melita) und die pagasäischen Inseln Deukalion und Pyrrha. Nicht auf die Nähe des Parnasses und seines Gipfels Lykorea (d. i. Weissenberg, die Schneekoppe Griechenlands) beschränkte sich der hellenische Ursitz und jener war nur wegen seiner Höhe zu dieser Ehre gekommen [9]). Eine geschichtliche Wahrheit aber liegt in der Sage, dass Deukalion mehrere benachbarte Landschaften, besonders Stämme Südthessaliens vereinte und so zuerst das Volk bildete, was auch durch den Namen Hellenen, d. i. Sammelvolk, selbst bestätigt wird; dahingegen die Nachricht, welche Deukalions Fluth und was daran hängt, auf die Westseite des Hauptgebirges an den Acheloos versetzt, auch nur auf Etymologie (von ἕλος, Sumpf) und Namenvergleichung mit den dodonischen Sellen beruht [10]). — *Amphiktyon*, dessen Name einen ähnlichen, nur noch bestimmteren Sinn hat als Personification eines Cen-

8) Herodot. I, 56. Apollod. I, 7, 2. Strabo 8, 7, 218 St. Derselbe 9, 5, 298.

9) Pindar Olymp. 9, 67: *Πύῤῥα Δευκ. τε Παρνασσοῦ καταβ.* — *Λυκωρεία* die erste Stadt nach der Fluth, Paus. 10, 6, 3. Marm. Par. Ep. 2, genannt von Lykoros Paus. a. O. Lykoros ist eine Personification, wie Kastalios, Delphos und Kephisos in ders. Stelle des Paus. — Die Spitze mit ewigem Schnee *Λυκωρ.* von ὄρος Berg, und λύκη, vgl. λευκός, λεύσσειν, lux, wovon λυκάβας, Lichtwandel, Sonnenbahn = Jahr in der alten heiligen Sprache, bes. der Propheten (bei Homer u. Aristoph.) und der Chronologen (auf Münzen); daher der Berg Lykabettos, Zeiger der Sommersonnenwende nach Forchhammer. S. zur Topogr. Athens von P. G. F. u. K. O. Müller. Gött. 1833.

10) Die Angabe Strabo's 9, 5, 298, dass die Stadt Hellas ἐν ταπεινῷ χωρίῳ am Enipeus gelegen war und deshalb Hellens Sitz 10 Stadien südwerts hinauf nach Pyrrha (Melita) verlegt wurde, spricht für die Etymologie von ἕλος, Sumpf. Doch ziehe ich die Ableitung von ἕλλειν vor (εἴλειν, wovon εἴλη u. a.), d. i. sammeln wegen des Vereinens der Stämme, das dem Deukalion zugeschrieben wird schon in hesiod. Liedern (bei Strabo 7, 7, 115 Ster. §. 139 Anm. 3). So ist Athene Ἑλλωτίς wohl soviel als Athene Ἀλεία, die Sammlerin, Stammvereinsvorsteherin verwandt mit ἁλία, ἠλιαία. Vgl. Aristot. Meteorol. 1, 14, wo doch die Versetzung Deukalions an den Acheloos offenbar nur auf der Namenableitung der Hellenen von den dort erwähnten Σέλλοι beruht.

tralvereins benachbarter Stämme, war ebendeshalb auch unabhängig von Deukalion hie und da zu Hause, z. B. in Athen, und erst deswegen ist Amphiktyons Grab nach *Athen* verlegt worden [11]). Aber dorthin kam Prometheus nicht wie nach Opus als Vater Deukalions, sondern aus anderem Grunde.

§. 144. Mit dem Localen hängt die *Zeitbestimmung* zusammen, wie wir schon bemerkt haben. Denkmale, Localsagen, Feste sprechen für das Alter des Mythus. Aber mit welchem Rechte ist auch diese Sage von Prometheus ein Urmythus und er selbst ein uranfänglicher Nationalgott der Hellenen genannt worden [1])? Unterscheiden wir zuerst auch hier zwischen der Zeit als Sagenzeugerin und der Zeit als Sagengegenstand. Was das Erstere betrifft, nämlich die Entstehungszeit der Beziehungen des Prometheus auf die deukalionische Fluth, so ist diese nicht die Urzeit der Hellenen, geschweige die der Menschheit: es ist unser Zeitraum, der nachhesiodische. Dies lehrte uns nicht nur das relativ jüngere Alter der Zeugen, da wir bei unserem Hesiod noch keine Spur und erst bei Aeschylus und Pindar Andeutungen von dem Verhältnisse des Prometheus zu Deukalion fanden, obwohl es bereits klar ausgesprochen war in den hesiodisirenden Eöen; dasselbe geht auch aus Gründen innerer Wahrscheinlichkeit hervor, dass nämlich, nachdem die Hellenen weit herrschend und vereint [2]) und namentlich die Dorer, die sich vorzugweis Hellenen nannten, mächtig geworden waren, die Stammheroen vielfach in Gesang verherrlicht und in Einem Stemma als Kinder und Enkel des Hellen vereint gleichwie schön ausgebildete Säulen des Panhelleniums nun auch auf eine glänzende Grundlage, auf den sinnvollen Namen des Prometheus gestellt wurden. — Dabei ist das Alter der verschiedenen Theile des Mythus zu sondern. Das Hinzutreten des Prometheus als Vaters wird jünger sein als Deukalions Hellenenvolksstiftung nach der allgemeinen Fluth und als ein Theil des Stammbaumes [3]); jünger aber hinwiederum

11) Strabo 9, 4, 387 Ster. Marm. Par. Ep. 5. — (Aber Kruse Hellas I, 473 sieht in den Söhnen Deuk., Hell. u. Amph., eine erste Theilung der Stämme.)

1) Hug Untersuchung über den Mythus der alten Völker S. 6.

2) In umfassendem Sinne *Πανέλληνες* zuerst Hesiod Tagw. 528. Ἕλλας Tagw. 653. — S. Müller Prolegg. 180 flg.

3) Das Alter der Zeugen kann hier nicht entscheiden, da Prom.

ist die den Hellenensagen von ihrem Ursprunge und Gange folgende Verbreitung der Localdenkmale des Prometheus und selbst (wie wir gezeigt haben) Asia's Hineinziehung. Wie viel fehlt also daran, dass diese Prometheusgattin Asia durch ihr Alter die Echtheit des homerischen Verses von der asischen Wiese bestätige! (S. ob. §. 142 Anm. 9.) Freilich dahin konnte leicht gelangen, wer die Genealogien und Fabeln des Prometheus vollständig und fertig im grauen Alterthume aus Asien kommen lässt. Dies aber beruht zum Theil auf jener Verwechselung des Ursprunges und des Objectes, des Dichtenden und des Gedichteten in Hinsicht des Raumes wie der Zeit.

§. 145. Was nun also zweitens die Zeit als Gegenstand und Inhalt betrifft, so haben wir allerdings hier Urmythen, nicht nur für die Hellenen, sondern auch für die Menschheit, da die Sänger von Prometheus, Vater und Berather Deukalions und Gatte Asias, die damit verknüpften Begebenheiten nicht nur in die Urzeit der Hellenen, sondern mit hellenischem Stolze zugleich in die Anfänge der erneueten Menschheit setzten nach der Fluth, deren Allgemeinheit gewiss so alt ist als der Gesang von der Fluth selbst (obwohl natürlich jünger als der locale geschichtliche Anlass der Sage). Schon unser Hesiod hat ja in den Tagwerken das Menschengeschlecht zu Ende des silbernen und des ehernen Zeitalters wegen seiner Schuld insgesammt in den Hades steigen und dafür durch Zeus ein neues Geschlecht schaffen lassen [1]). Doch hat weder er diese Dichtung von den Weltaltern mit der von Prometheus oder von Deukalion verknüpft, noch hat dieses ein Anderer, soviel wir wissen, bis auf Apollodor gethan, welcher zuerst sagt: „Als Zeus das *eherne* Geschlecht vernichten wollte, bauete auf Prometheus Rath Deukalion die Arche (Larnax [2]))." Die Sache selbst

---

als Vater Deuk. zuerst in den pseudohes. Katalogen (Eöen s. ob. §. 140 Anm. 1) und Doros, Xuthos, Aeolos als Söhne Hellens ebenfalls erst in einem angeblich hesiod. Fragmente (bei Tzetzes Lykophr. 284), vielleicht aus demselben Gedichte (so nach Göttling zu Hes. fragm. 23) vorkommen.

1) Hesiod Tagw. 138. Aber er denkt dabei nur an das Aussterben des Geschlechts und an das natürliche Hinabsteigen in das Grab und den Hades, da er das *κατὰ γαῖα κάλυψε* von diesem silbernen Geschlechte wie von dem entschlafenen goldenen und dem im Wechselkampf gefallenen ehernen sagt v. 121 und v. 156.

3) Apollod. I, 7, 2 und so Proklus zu Tagw. v. 157 (p. 45b Heins.) ı

fordert zwar nicht ein viertes, aber gleichsam ein drittes Menschenalter für die erneuerte Menschheit anstatt des ersten, des goldenen, und des zweiten, des ausgearteten Zeitalters. Aber erst der systematisirende Logograph brachte den prometheischen Mythus mit dem unprometheischen in Verbindung. — Ebenso willkürlich ist es, wenn zwischen den einzelnen Prometheusmythen eine relative Zeitbestimmung und Causalverkettung eingeführt wird von historisirenden und systematisirenden Deutern, wie Lactantius es rügt, dass die Menschenschöpfung und die Sündfluth allzunah in das Eine Leben des Prometheus zusammenfallen nach dem Mythus [3]. So bemerkt ein neuer Deuter, dass Prometheus als Adam der Hellenen die Ursünde (den Feuerdiebstahl) begangen. Die Feuerentwendung setzen Einige nach der Fluth und sehen darin die neubeginnende Cultur (§. 137 Anm. 5). Mehr Proben dieses Fehlers zu geben wird unten am Ende unserer Prometheusgeschichte vielleicht Raum sein. Das Gesagte genügt zu zeigen, wie wichtig es für die historische Behandlung ist, nicht willkürlich die Zweige des Mythus in einander zu stecken, zumal unseres Mythus, der, wie gesagt, nicht Ast aus Ast, Zweig aus Zweig, sondern palmenartig die mächtigen Blätter nebeneinander aus dem Stamme treibt.

Prometheus und Epimetheus in der lyrischgnomischen Poesie.

§. 146. *Prometheus* trägt schon in seinem Namen den Keim des Gnomischen und wenn er nicht selbst ursprünglich gleichsam die verkörperte Mahnung zur Vorbedachtsamkeit war, so wurde er es doch schon in der hesiodischen Anwendung. — Auch diese *didaktische* Seite der Darstellung Hesiods wurde (nicht weniger als die mythische) nachher weiter ausgebildet

---

τὸ τρίτον γένος ἐξέλιπε διὰ τοῦ κατακλυσμοῦ φησι, d. h. Proklus, nicht Hes. (also schreibt dies nicht Proklus selbst, sondern sein Epitomator). — Es widerstreitet den Worten Hesiods 152: *χείρεσσι σφ. δαμέντες*. — Göttling pflichtet noch dem Proklus bei: in *antiquissima* fab. *hanc* (d. 3.) gentem *fluctibus* Deucalionis interiisse. Warum? — So ist nach Proklus ebendas. p. 46 a H. die Pandora und ihre Nachkommen dem 4. heroischen Geschlechte identisch (weil *ἡρώϊνον* von *ἔρα* = *γήϊνον γένος, πηλοπλαστοῦ γυναικός*).

3) Lactantius de Orig. Error. 2, 11. Rinck in d. heidelb. Jahrb. 1828 no. 1 S. 79.

und zwar nicht bloss in der älteren Gattung, sondern auch in der neueren, dieser Zeit nur eigenen, der Lyrik im weiteren Sinne, welche Hymne, Elegie und Ode umfasst. Wenn die Epik, die mythische und die didaktische, erzählen und lehren wollte, so spricht nun in der Lyrik der Dichter seine Gefühle und Gedanken zunächst für sich selbst aus. In beiden Gattungen erhebt sich der Geist oft von dem Einzelnen, Gegenwärtigen zu dem Allgemeinen, zu klugen Bemerkungen und weisen Lehren. Daher schon Pittheus von Trözen, des Theseus Grossvater, Urheber der Gnomen genannt wird und Homer wie Hesiod davon die Fülle darbieten. Häufiger aber und natürlicher muss dies schon in der *lyrischen Gattung* sein, theils wegen des Fortschreitens der Zeit zur Philosophie, theils deshalb, weil in der Lyrik mehr das innere Leben des denkenden und fühlenden Geistes waltet, der sich gern in dem freieren Gebiete der Begriffwelt ergeht, weil er nicht mehr, wie in der epischen Poesie, an der Fülle äusserlich bestimmter Gegenstände der Erzählung und Belehrung haftet. Daher die *gnomische Natur der Lyrik* sowohl der ernsteren als der heiteren, lebenslustigen. — Es ist aber das Gnomische auch der ernsteren Dichtungen in dieser Zeit fast durchaus und selbst da, wo das Religiöse hinzugezogen wird, nicht als eine Lehre der Sittlichkeit und Weisheit, sondern als eine *Klugheitslehre* anzuerkennen, wie sie sich auch in den Sentenzen der sogenannten sieben Weisen ausspricht. Dieser Art nun sind auch die Lehren, zu denen der Prometheusmythus die Form dargeboten hat in dieser Zeit, ehe Aeschylus, Plato, die Stoiker ihm eine höhere intellectuelle und moralische Ansicht abgewannen.

§. 147. Es ist aber die Form solcher Gnomenbeziehung auf Mythen mannichfaltig, wie sich auch hier zeigt. Sie ist entweder offenbar und *ausdrücklich*, oder es ist in den Worten der Gnome nur eine *versteckte* mythische Anspielung, — Im ersteren Falle ist es nach Abzug der Mythen, die nur zu Begründung und Beleg eines Satzes von dem Lyriker angeführt werden, die Form der *Allegorie*, in der sich die Gnome selbst ausspricht. Wir meinen nicht die Lehrfabel, woran erst später in der Sophistenzeit der Mythus, auch der des Prometheus, wieder Theil nimmt, sondern die lyrische Gnomik in allegorischer Form. Dazu diente die aus dem Mythus entlehnte *Personification*, entweder so *allein* hingestellt in gnomischer Bedeutsam-

keit, wie in dem sophokleischen „Festhalten an Prometheus", oder in *genealogischer* Verbindung. Denn die andere Art der Verknüpfung von Personificationen, die geschichtartige Allegorie, ist der Lyrik fremder und ist ebenfalls erst später vorzugweis ausgebildet. — Zahlreiche Beispiele bestätigen, wie sehr die alte griechische Lyrik die bedeutsamen Genealogien liebte und zwar meistentheils entweder nur mythische Personen benutzend oder nach deren Vorbilde neue hinzudichtend, so dass in der That ebensoviel Lehrsätze gegeben werden, als sich einzelne abgerissene Zweige begriffhaltiger Stammbäume verstreut finden in der lyrischen Poesie. Ein genealogischdidaktisches Ganzes daraus zu bilden nach Art des ersten Theiles der hesiodischen Theogonie hat die griechische Dichtkunst, auch die spätere, mit Recht verschmäht.

§. 148. An jenen genealogischen Andeutungen der Lyriker nimmt nun auch Prometheus und sein Bruder Theil. Mittelbar geschah dies bei Alkman, wenn er sang: *Tyche, der Peitho und der Eunomia Schwester, die Tochter der Prometheia*, also drei Schwestern, ähnlich den Chariten und mehr noch den Horen, den Töchtern der Themis, einer der Prometheia verwandten Göttin [1]). Die Göttin des Gelingens (denn das ist Tyche hier) geht schwesterlich Hand in Hand mit den Göttinnen der Ueberredung und der Ordnung und sie stammen gemeinschaftlich von der Mutter Vorbedacht. Sehr wahr und schön und gewiss tief empfunden von dem weisen Sänger inmitten des bewegten in Kämpfen sich eben erst bildenden politischen Lebens der Griechen: das Glück, *Τύχη*, nicht als Zufall, sondern als erwünschter Erfolg, ist an die Wohlredenheit und an die gesetzmässige That geknüpft, beide Bedingungen aber werden zu Schwestern des Erfolges, weil die Eigenschaften in ihrem Fortwirken dem daraus erblühenden Glücke gleichzeitig sind; alle drei aber, Rede und That und Gelingen stammen von dem innerlich vorausgefassten weisen Rathe, von der *Prometheia*. — Diese ist ihrem Wesen nach nichts Anderes als Prometheus selbst. Wie das Nennwort in der abstracten und in der concreten Form, die *Klugheit* und der *Kluge*, so ist auch der Eigenname der Personification nur der Form nach doppelt, dem Inhalte nach einer und derselbe und nur dem Gange der

1) S. unten von Themis als Mutter des Prometheus.

Begriffbildung nach, also gleichsam geschichtlich verschieden, indem (wie wir oben gezeigt) die concrete Form das verallgemeinte selbständige Wesen, die abstracte Form aber den verselbständigten allgemeinen Begriff zeigt. Darum ist jenes männlich und für das Handeln, also für den Mythus geeigneter; dieses aber weiblich und daher der genealogischen Allegorie, wie sie hier ist, angemessener. Darum findet sich auch in der Folge die *Prometheia*, die bei Alkman zuerst erscheint, nicht da, wo die Poesie oder die Kunst Handlung darstellt, sondern erst später findet sie sich und andere gleichbedeutende Personificationen in der Römerzeit, wo die Bildnerei blosse Begriffe auf Münzen und anderwerts darstellte, müssig und an sich nur mit Hilfe der Beischriften nnd Embleme kenntlich. Wo Handlung dargestellt wird, in der mythischen Poesie wie in der Kunst, da steht *Athene* mit fast gleicher Bedeutung statt der *Prometheia*, so jedoch, dass in jener zugleich die Thatkraft und Fertigkeit (Arete) enthalten ist. Die sophistische und rhetorische Behandlung erst machte die Volksgötter zu blossen Begriffen, wie sie Alles umdrehend hinwiederum ihre Begriffswesen zu handelnden Gottheiten machte [2]). In die jüngste synkretistische Zeit gehört es, wenn Prometheia einer anderen Göttin, z. B. der Hekate hinzugefügt wird, wie Prometheus dem Chronos in dem orphischen Hymnus scheinbar als Beiname oder Apposition, in der That aber als ein mystisch mit jener Gottheit in Eins verschmolzenes Wesen; wovon der Grund für Hekate wohl in dem prometheischen Geiste der Magie liegen würde, den wir auch im Zauberkraute Prometheia finden werden [3]).

§. 149. Tyche ist bei Alkman nur Personification, noch nicht Göttin mit bestimmterer Eigenthümlichkeit. So erscheint

---

2) Vgl. den richtigen Gegensatz bei Syncellus Chron. p. 149. Cedren Hist. Comp. T. I p. 82 A. *Προμήθειά ἐστιν ἐν ἀνθρώποις ὁ νοῦς· ἑρμηνεύουσι δὲ οἱ Ἀναξαγόρειοι τοὺς μυθώδεις θεοὺς νοῦν μὲν τὸν Δία, τὴν δὲ Ἀθηνᾶν τέχνην κ. τ. λ.*

3) Hekate wird Prometheia genannt nach Barth Die Kabeiren in Teutschl. 1832. S. 238 (ohne Citat). Wahrscheinlich meint er die orphische Hymne (72) an Tyche, wo diese *ἐνοδῖτις* und *τυμβιδίη* heisst wie Hekate (orph. Hymne 1), und mit Artemis verschmolzen wird, wie jene. — Auch als myst. Beiname bliebe *Προμήθεια* Abstractum und wäre nicht concret zu fassen, wie *βασίλεια, ἱέρεια* (im Gegegsatze von *βασιλεία, ἱερεία*), aber der Name des Krautes ist adjectivisch nach der Analogie von *πέρσεια* u. a.

sie zuerst in dem Bilde des Bupalos (um die 60. Ol., etwa 120 Jahre später), nämlich mit dem Polos auf dem Haupte und dem Horne der Amalthea in der Hand zu Smyrna, wahrscheinlich ein grosses Rundbild in Marmor, in welcher Arbeit Bupalos Meister war; also hier schon im Costüm einer Tempelgöttin, aber unstreitig ohne Cultus [1]). So giebt es gleichsam mehrere Stufen dieser „werdenden Gottheiten", doch erst bei den Römern wird die der Tyche entsprechende Fortuna zur Volks- und Staatsgöttin [2]). — Die Quellnymphe Tyche bei Hesiod und im Hymnus an Demeter, entweder von dem Segen der Bewässerung oder wahrscheinlicher von der Schicksalverkündigung der Flussnymphen benannt, diese Okeanide Tyche gehört als heterogen nicht hieher. — Eine viel jüngere mystische Wendung der alkmanischen Idee der Tyche als Tochter der Prometheia ist die der angeführten orphischen Hymne [3]), wo Tyche „aus Eubuleus Blute entsprossen ist," d. i. nicht etwa aus des von den Titanen zerrissenen Zagreus Blute, sondern aus dem Samen des Eubuleus, d. i. des hier bedeutsam so benannten Dionysos, der ihr Vater um so leichter werden konnte, als hier offenbar Tyche gleich Hekate den orphischen Mysterien angehört.

§. 150. Andere Beispiele der genealogischallegorischen Form von Gnomen aus unserem Mythenkreise entlehnt wird uns Pindar und dessen Scholiast darbieten. — Dass Prometheus der gnomischen Poesie und überhaupt der praktischen Philosophie zu sinnbildlicher Bezeichnung oder Anspielung diente, ist um so wahrscheinlicher, da sowohl in den Sprüchen der sieben Weisen, als in den goldenen Sprüchen der Pythagoreer sich das ihm wesentlich Entsprechende findet. Periander lehrte: Ueberlegung ist Alles, d. i. Vorausbedenken ist gleichsam schon die ganze That [1]). Deutlicher ist nicht bloss der Gedanke, son-

---

1) Paus. 4, 30, 4.

2) S. die Geschichte der Tyche in Zoega Abh. S. 32 flgg. — Lobeck Agl. 595 sagt: Fortunam iam Alcmanis temporibus divinos honores consecutam esse legimus Plut. Fort. Rom. p. 261 (a. a. O.), was also nicht misszuverstehen ist.

3) Orph. H. 72: *Τύχη Εὐβουλῆος αἵματος ἐκγεγαῶσα.*

1) Periander bei Stobaeus u. A. Diog. Laert. I, 7, 99. Ausonius Sapientes ed. Toll. p. 286: *μελέτη τὸ πᾶν*, was Einige unrichtig so erklären, als hiesse es *μελέτη* (angeblich dor. Imp.) *πάντα.* — Auch ist *μελέτη* nicht „Uebung," sondern „Vorbereitung," wie meditatio.

dern selbst, wenn ich nicht irre, die Hindeutung auf die hesiodische Fabel in den goldenen Worten:

> Fasse Rath *vor der That*, dass Thöriges nicht dir geschehe,
> Eigen dem Unglück ist, zu thun und zu reden verstandlos,
> Doch vollbringen sollst du, was *nachher* nicht dich betrübe [2]).

und dies Vorausüberlegen wird mehrmals eingeschärft, so dass man neuerlich in dieser Wiederholung einen Grund für die spätere Zusammensetzung hat finden wollen [3]), dahingegen der alte Ausleger mit mehr Recht die öftere Wiederkehr der Gnomen dadurch erklärt, dass das Vorausbedenken eben als das Hauptmittel gegen alle Fehler empfohlen werden solle.

Anwendung des Mythus auf einen bestimmten Gegenstand und zwar ebenfalls in genealogischer Form und vielleicht mit moralisirendem Zwecke ist die Bezeichnung der Ephyra, d. i. Korinths als einer Tochter oder nach Eumelos [4]) als Gattin des Epimetheus. An eine günstige Bedeutung, die wohl in Epimedes und Aehnlichem liegen konnte (s. oben), ist in dieser Zeit, wo Hesiods Gesänge unstreitig schon allbekannt waren, nicht zu denken. Dass aber keine andere Ephyra, namentlich keine der gleichnamigen Städte gemeint sei [5]), ist sicher, da hier der korinthische Sänger, der Dichter der Korinthia spricht. Fragt man, was es denn wohl sei, das der Dichter in solcher sati-

---

2) *Χρυσᾶ ἔπη* V. 27. *βουλεύου δὲ πρὸ ἔργου ... ἅ σε μὴ μετέπειτ' ἀνιήσει*, wobei schon der Verfasser an Prom. und Epim. denken musste. — So V. 39 *λογίσαι δὲ πρὸ ἔργου* und ähnlich V. 14.

3) So Meiners Gesch. d. Wiss. I, 584. Aber Hierokles zu V. 39 (ed. Lond. 1742 p. 196): *πολλάκις ἐχρήσατο τῷ τοιούτῳ λόγῳ ... ἁπάντων σύνοψιν ποιεῖται ἐνταῦθα καὶ συγκεφαλαίωσιν ὁ λόγος* und S. 198 *ταῦτα γὰρ πάντα* (d. i. alle diese Fehler) *τῷ προλογισμῷ διωθεῖσθαι προσήκει, ἵν' ὁ ἐπιλογισμος τῶν εἰργασμ. ἡδίστην ἔχῃ τὴν ἀνάμνησιν.*

4) Schol. Apoll. Rhod. 4, 1212: *Ἐφύρα ἡ Κόρινθος, ἀπὸ Ἐφύρας τῆς Ἐπιμηθέως θυγατρός, Εὔμηλος δὲ ἀπὸ Ἐφύρας τῆς Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος, γυναικὸς δὲ γενομένης Ἐπιμηθέως.* Letzteres auch bei Steph. Byz. v. *Κορίνθος.*

5) Eumelos sang Manches dem Hesiod nach. Daher vielleicht der Irrthum des Klem. Alex. Strom. 6, 629 Sylb.: *τὰ Ἡσιόδου μετήλλαξαν εἰς πεζὸν λόγον ... Εὔμηλός τε καὶ Ἀκουσίλαος*, jener nämlich in der ihm untergeschobenen Prosaisirung seiner *Κορινθία* (Weichert über den Apollonius S. 189). — Ich vermuthe *Εὔδημος* (der Parier, Logograph, wenig jünger als Akusilaos. Passow Grundz. d. Lit. S. 86); dies ist der leichtere Ausweg.

rischgenealogischen Form rüge als eine *Thorheit* seiner Vaterstadt, so ist auch hier eine Beziehung auf Sittlichkeit wahrscheinlicher als auf politische oder andere Verhältnisse. Die Zeit des Eumelos ist schon eine Zeit der Macht und Blüthe Korinths durch innere Ordnung unter der Herrschaft der Bakchiaden und durch Lebhaftigkeit des Handels, wofür das Ueberströmen der Bevölkerung in das eben damals zu Eumelos Zeit gegründete Syrakus und andere Colonien spricht[6]). Die Ueppigkeit Korinths, die sich nicht bloss auf den öffentlichen Dienst der Aphrodite und ihrer Hierodulen beschränkte, ist uralt und ward bald weit und breit zum Sprichworte[7]). Darum also vielleicht heisst Ephyra die Tochter des Epimetheus nicht ohne prophetische Drohung der einstigen Reue über die sich bestrafende Schwelgerei und Uebermuth, gerade so wie Epimetheus durch Sinnenreiz verführt das Uebel erkannte, als er es hatte. So sind auch die Sikeler Epimetheusse genannt worden, unstreitig ebenfalls wegen der sprichwörtlich berüchtigten Ueppigkeit, besonders der sikelischen, syrakusischen Gastmähler im Gegensatze der frugaleren, besonnenen Römer als Prometheusse[8]).

Prometheus der Kabeiräer, Freund der kabeirischen Demeter.

§. 151. Prometheus tritt mit den Kabeiren und mit Demeter in Verbindung durch eine nur von Pausanias[1]) uns erhal-

6) Eumelos zur Zeit der Stiftung von Syrakus Klemens Strom. I, 333 Sylb. d. i. Olymp. 11, 2 (735 v. Chr.). Thucyd. 6, 3. Weichert üb. d. L. und G. des Apollonius S. 186 flgg. (Dadurch wird auch die Kunstarbeit am Kasten des Kypselos so weit hinaufgerückt, wenn die sie beschreibenden hinzugefügten Verse von Eumelos waren. Paus. 5, 19 extr.)

7) Plato (?) Romanos (?) Prometheos appellat procul aspicientes et utentes praematuro consilio, Siculos vero Epimetheos et imprudentes. Erasmus Adagia ed. Wechel. 1643 p. 636 (ohne Citat). In den Namen ist ein Fehler, da weder der Philosoph noch der Komiker Plato die Römer so erwähnen konnte. — Bei Plautus findet sich nichts dieser Art. — *Συρακουσία τράπεζα καὶ Σικελικὴ ποικιλία ὄψου.* Plato de rep. 3, 404 D. Aristophanes Daetal. *Σικελῶν τράπεζαι.* Lucianus Dial. mort. 9, 2. Athenaeus l. 1, 25 E und l. 12, 518 C. (Erasmi Adagia ed. W. p. 461.)

8) *Κορινθιάζεσθαι, μαστροπεύειν, ἑταιρεύειν* Hesych. — Steph. Byz. aus Aristoph. Crocalus. — Cf. Lobeck Aglaoph. 1021.

1) Paus. IX, 25, 5.

tene Sage, welche sich an den in der Nachbarschaft Thebens jenen Göttern geweihten Geheimdienst anknüpft. Den Ursprung dieser mythischen Beziehung von Prometheus setzen wir in diesen Zeitraum zwischen Hesiod und Aeschylus. Denn dies ist die Zeit der Mysterienstiftungen in Griechenland und in der angeführten Sage ist Prometheus Empfänger eines ihm von Demeter anvertrauten Kleinodes, woran die Erzählung von dem Geheimdienste und den Weihungen sich anschliesst, so dass wir nicht ohne willkürliche Abweichungen den Prometheus von der Stiftung der Mysterien trennen dürfen. Aelter als Hesiod wird dieses Verhältniss des Prometheus schon darum nicht sein, weil Hesiod, der böotische Sänger, dasselbe zumal bei der agrarischen Beziehung nicht würde unerwähnt gelassen haben, da das Mysterium ihn so wenig als den Pausanias und den Verfasser des Demeterhymnus von Erzählung eines solchen darangeknüpften nicht mysteriösen Mythus abhalten konnte. Dagegen hat die allen Mythen, auch den jüngsten gemeine Selbstanpreisung eines vorgeschichtlichen, hier eines vorepigonichen Alters kein Gewicht. In jüngere Zeit aber als in diesen nachhesiodischen Zeitraum dürfen wir diesen thebischen Prometheus darum nicht setzen, weil die Sage mehrere Veränderungen des Geheimdienstes, mit Unterbrechung also eine Reihe von längerer Zeitausdehnung giebt, an deren Spitze Prometheus steht. Zwar dürfen wir vermuthen, dass die Sage erst nach Stiftung des Mysteriums zu dessen Erklärung hinzugetreten ist, aber sie verräth einen geschichtlichen Inhalt in dem Sohne des Prometheus, Aetnäos, und die Herabsetzung dieser Sage des Prometheus diesseits jener späteren Ereignisse fände nirgends einen genügenden Grund und wäre eine willkürliche Umkehrung der Tradition, auf welche wir doch hier als auf die einzige uns gegebene Grundlage zu bauen haben.

§. 151. Des Pausanias Bericht ist wörtlich wiedergegeben folgender: „Fünfundzwanzig Stadien (d. i. fünf Viertelstunden Weges) von hier (vom Bilde des Herakles Rhinokolustes, westlich von Theben) ist der Hain der kabeirischen Demeter und der Kore. Hineingehen dürfen die Geweihten. Von diesem Haine ist etwa sieben Stadien (fast anderthalb Viertelstunden) der Tempel der Kabeiren entfernt. Wer aber die Kabeiren sind und welche Art der Feier ihnen und der Mutter begangen werden, darüber zu schweigen möge mir von den Wissbegierigen ver-

ziehen werden. Soviel aber hindert nichts zu Aller Kunde zu bringen, nämlich was nach der Sage der Thebäer der Ursprung der Feier gewesen sei. In dieser Gegend, sagen sie, sei einst eine Stadt gewesen und Männer, Kabeiren genannt. Mit Prometheus, einem der Kabeiräer, und mit Aethnäos, seinem Sohne, habe die hiehergekommene Demeter Bekanntschaft gemacht und ihnen etwas anvertrant; was aber das Anvertraute gewesen und was damit geschehen sei zu melden, erschien mir als Sünde. Ein von der Demeter den Kabeiräern ertheiltes Geschenk also ist der Geheimdienst. Zur Zeit des Feldzugs der Epigonen aber und der Einnahme Thebens wurden die Kabeiräer von den Argeiern vertrieben und der Geheimdienst war einige Zeit lang aufgehoben. Nachher, sagt man, habe Pelarge, Tochter des Potneus, und Isthmiades, der Pelarge Genosse, die geheime Feier dort von neuem angeordnet, aber sie auf den Ort, der Alexiaros genannt wird, verlegt. Weil aber Pelarge ausserhalb der alten Grenzen die Weihungen verrichtet hatte, so that dies Telondes und soviele von dem Kabeiritengeschlechte bei der Rückkehr noch übrig waren, wieder auf dem kabeiräischen Gebiete. Der Pelarge wurde nachher zufolge eines von Dodona gegebenen Orakels ausser anderen Ehren auch ein Opfer, bestehend in einem trächtigen Thiere, gestiftet. Der Zorn der Kabeiren bringt unabwendbare Strafe." Es folgen einige Beispiele, wobei der Tempel (*ἱερὸν*) der Kabeiren, auch Kabeirion genannt, mehrmals erwähnt wird.

§. 153. Also Kabeiren waren hier nach der thebäischen Sage schon vor Demeters Ankunft und Verbindung mit Prometheus. Von jenen also beginnen auch wir und fragen: Wer sind jene Kabeiren? Die Sage bei Pausanias antwortet: Einwohner der alten Stadt *Kabeira*. Darum schiebt unser Autor nach Erwähnung dieser Stadt den Kabeiren eine andere Namenform unter, nämlich erst die gentilische der Kabeiräer und dann, wenn wir nicht irren, die patronymische der Kabeiriden, durch jenes die alten Bewohner, durch dieses deren Abkömmlinge bezeichnend Die Sage selbst, auch die ausserhalb der Mysterien gegebene, welche hier mitgetheilt wird, nannte sie Kabeiren, wenn die Lesart nicht trügt [1]). Für diesen heiligen

1) Paus. a. O.: *ἄνδρας ὀνομαζ. Καβείρους. Προμηθεῖ δὲ ἑνὶ τῶν Καβειραίων.* Facius vermuthet *ἀνδρ. ὀν. Καβειραίους.* Aber auch Ama-

Namen substituirt Pausanias die anderen Wortformen, um sicherer zu sein vor der Schuld der Entweihung (eine Furcht, die ihn nachher auch die Beispiele des Zorns dieser Götter zu erzählen veranlasst), vielleicht auch weil der Glaube die göttlichen Kabeiren von den anderen Personen der Sage unterschied, obwohl Pausanias dies hier unbestimmt lässt, da er eben nur die Sage geben will. Die Stadt scheint jedoch nur eine Erdichtung zu sein, welche natürlich aus der vermenschenden, euhemerisirenden Ansicht der Kabeiren hervorging und die von der Eitelkeit der hiesigen Kabeirenpriester begünstigt wurde. Weder spricht die Analogie anderer Heiligthümer für diese Stadt, da zwar hie und da Kabeiren, nirgends aber sonst ein Ort Kabeira erwähnt wird, die pontische Stadt ausgenommen, wo nur der Zufall im Klange spielt (denn nicht die Kabeiren, sondern der Mondgott Pharnakes herrscht im Cultus und auf den Münzen dieser abgelegenen Stadt), noch ist irgend ein Zeugniss oder ein sicherer Grund vorhanden für eine solche Grösse und Berühmtheit dieses Theben benachbarten Heiligthumes, dass eine Stadt daraus erwachsen oder davon benannt werden konnte.

§. 154. Diese Kabeiren waren nach der thebäischen mittheilbaren Sage Männer, d. i. Sterbliche, aber es wurde „ihnen selbst und der Mutter" ein Geheimdienst geweiht, der *mit einer anderen und zwar geheimen Sage* oder Erklärung über die Kabeiren verbunden sein musste. Denn dieser den Mysterien vorbehaltene angebliche Aufschluss, wer nun wirklich diese Kabeiren seien, ist es eben, was Pausanias zu geben ausdrücklich ablehnt. Die Kabeiren wurden auch selbst, nicht nur die Mutter, hier wirklich verehrt. Sie sind anderwerts überall Götter oder *Dämonen*, nicht Menschen; daher ist es nicht unwahrscheinlich, dass sie das auch hier ursprünglich waren und als Götter oder Dämonen in der Mysterienlegende fortlebten, wel-

saeus hat nicht nur hier homines, qui *Cabiri* sint nom., sondern auch unten: qui reliqui fuerunt de *Cabirorum* gente, statt der Lesart der Mss. Dann: *ὅσοι γένους Καβειριτῶν ἐλίποντο*, wo ich lieber *Καβειριδῶν* lese, welches nicht mehr und nicht weniger beispiellos ist als die *Καβειραῖοι* und *Καβειρῖται*. Letztere Formen sind gleichbedeutend Warum also hätte Pausanias gewechselt? Hier, wo nicht mehr von der Stadt, sondern nur vom *Geschlecht* die Rede ist, folgte Paus. der Analogie von *Εὐμολπίδαι*, *Ἐτεοβουτάδαι*, *Ἰαμίδαι* u. A.

cher Art diese auch übrigens sein mochte. Die profane thebäische Sage aber hatte die Dämonen gleichsam *euhemerisirt* und dies vielleicht lange vor Pausanias, ja vor Euhemeros Zeit, da die Vermenschung der Götter schon bei den Logographen begann. Nicht zu Heroen [1]) werden hierdurch unsere Kabeiren gemacht, sondern zu Menschen; die *Heroen* sind gewesene, zu göttlichen Ehren gelangte Menschen in der Darstellung ihres eigenen heiligen Cultus und in gläubiger Ueberlieferung; die

---

1) Wenn also K. Barth (die Kabeiren in Teutschland Erl. 1832 S. 195) sagt: „In unvordenklichen Zeiten schon hatte *Prometheus* die Kabeiren nach Böotien gebracht. Die Wahrheit dieser Sage, sagt Paus. 9, 25, wurde *in den Mysterien bestätigt*," so sind darin mehrere Unrichtigkeiten. Dagegen Lob. Agl. 1253: Clare Pausanias Cabirorum nomine significat gentis intermortuae auctores sacrorum cerealium *conditores post mortem divinis honoribus consecratos* et in consortium eius deae, quam vivi coluissent, receptos pariter ut Idaeos Dactylos, Curetes ceterosque deorum familiares. Nec suspicio abest, quin et urbs illa Cabiraea commenticia et nomen Cabirorum ad priscos ignotosque *heroes*, qui coniuncta haberent cum Cerere sacra, traductum sit ea aetate, qua huius deae asseclas Cabiros dictos esse percrebuerat. Vgl. Lob. Agl. 1217: Dissentientium non alia opinio esse potuit, quam ea sacra, quae *ἱερὰ Καβείρων* dicantur, hoc nomen habere, quia a Cabiris *condita et administrata* fuerint, non quia Cabirorum causa fiant. Die letztere Erklärung bezieht sich auf Strabo's Stelle, wo wir jedoch nicht den Gegensatz der Kabeiren als menschlicher Stifter und Diener und der Kabeiren als Götter, sondern vielmehr den der Einerleiheit und Nichteinerleiheit mit den Kureten finden (s. §. 155 Anm. 7). Die Vermuthung Lobecks l. l. 1253, dass die thebischen Kabeiren nicht nur in der theb. Sage, sondern auch in der That Menschen, Priester gewesen sind, die den Namen der als Demeterdämonen andersher bekannten Kabeiren empfangen haben, scheint mir nicht begründet. Denn gesetzt auch, die theb. Sage machte die Kab. zu vergötterten Menschen, was sich nur auf die Lesart *ἀνδρ. ὀν. Καβείρους* stützt und wegen der anderen Formen, sowie an sich selbst zweifelhaft ist, so kann doch diese vermenschende Deutung nicht für die geschichtliche Wahrheit beweisen. Die Analogie der Idäl Dakt. und der Kureten zeugt auch nicht dafür, da jene wie die Kabeiren auch nach Strabo's Darstellungen untergeordnete Dämonen (*δαίμονες, θεοὶ πάρεδροι, πρόπολοι*), nicht Menschen waren, und wenn auch diese irgendwo vermenscht werden, so hat dies ebenfalls nur den Werth des Euhemerismus. Die Vergleichung der mit Opfer geehrten, heroisirten Demeterpriester Kaukon (s. unten), Pelarge u. A. spricht vielmehr für die ursprüngliche Würde der Kabeiren als Dämonen, da diese von jenen Priestern überall unterschieden werden.

Kabeiren sind es hier nur in der äusserlich hinzugetretenen deutelnden Sage.

§. 155. Dass die Kabeiren hier einen Cultus hatten, bestehend in geheimen Gebräuchen, und dass sie ihn hier nicht allein für sich und die Demeter auch für sich, sondern beide in Verbindung hatten; endlich dass diese hier die Mutter der Kabeiren genannt wurde, alles dies liegt nicht undeutlich in den kurzen Worten des Pausanias [1]): „was ihnen und der Mutter zu Ehren geschieht.“ In der ältesten Nachricht, die wir von einem Cultus der Kabeiren überhaupt haben bei Pherekydes, ist nur von dem ihnen (ebenso wie den Korybanten) gebrachten Opfer die Rede [2]) und es ist dort unbestimmt gelassen, ob ihnen allein oder in Verbindung mit der Mutter. Letzteres ist wahrscheinlich auch bei Pherekydes gemeint, da er dort von den samothrakischen Kabeiren redet, zufolge dem Zusammenhange der Stelle; und auch in Samothrake wie in Lemnos und Imbros erscheint neben ihnen Demeter. Dass die Kabeiren im Verhältnisse zu dieser oder einer ähnlichen anderwerts anders genannten Göttin untergeordnete, dienende Dämonen waren und als solche namentlich in der Zeit der Logographen und in dem ihnen vorangehenden Zeitraume, dessen Gesängen und Sagen sie folgen, anerkannt wurden, bedarf jetzt nicht erst meiner Erörterung nach Lobecks vollständiger Beweisführung. Nur scheint aus dem scherzenden Tone, womit die lemnischen Kabeiren bei Aeschylus eine gesegnete Weinernte verheissen, kein Schluss auf ihre niedere Würde gemacht werden zu dürfen [3]).

---

1) Das hier oft wiederholte *δρᾶν* ist eigenthümliches Wort von den Mysterien. Paus. 9, 8, 1: *δρῶσι* der Dem. u. Kora zu Potnia. Paus. 2, 22, 3: *τὰ ἐς τὸν βόθρον δρώμενα.* Plut. de Is. c. 3: *τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα περὶ τ. θεοὺς τούτους.* So Plut. de profect. in virt. c. 10: *οἱ τελούμενοι ... δρωμ. κ. δεικν. τ. ἱερῶν.* Plut. de Is. c. 68: *λόγον μυσταγωγὸν ... τ. λεγομένων κ. δρωμένων.* Daher *δράματα μυστικά* Klem. Alex. Protr. 9 D Sylb., wo doch nicht eigentliche Dramen gemeint sind Lob. Agl. 1263. So Hymn. in Cer. 481: *δρησμοσύνην θ' ἱερῶν καὶ ὄργια καλὰ* (dag. *δρηστοσύνη* wie *δραστὴρ* vom gemeinen Dienst Odyss. 15, 320, 329). — Die Gemeinsamkeit des Dienstes beweist das *αὐτοῖς καὶ τῇ μητρὶ* (nicht *α. τε καὶ τ. μ.*).

2) Pherekydes bei Strabo 10, 3 (366 Ster.): *ἑκατέροις δὲ ἱερὰ γίγνεσθαι.* Hier hinter *γιγν.* ist ein Punkt zu setzen. Nur so weit spricht Pherekydes.

3) Dagegen Lob. Agl. 1211 vgl. 1207 üb. das Fragment bei Plut.

Auch scheint es mir allerdings bedenklich, in einer streng geschichtlichen Untersuchung die Erklärung Strabo's, wonach die Kabeiren (wie Korybanten und Satyrn) zu den dienenden Wesen (*πρόπολοι*) der wilderen geräuschvolleren Culte gehören, voranzustellen [4]) den älteren Autoritäten, namentlich des Herodot und des Stesimbrotos. Zwar hat Strabo ältere Quellen und deren Sammlungen vor sich gehabt, aber er hat die Namen und das Zeitalter derer, welchen er in jener Erklärung folgt, unbestimmt gelassen. Allerdings zeugt die von Strabo angedeutete Uebereinstimmung mehrerer Dichter und Schriftsteller für die Wahrscheinlichkeit des höheren Alters dieser Ansicht der Kabeiren [5]). Sicherer jedoch scheint mir der aus den Genealogien des Akusilaos und des Pherekydes hergenommene Beweis, dass die Kabeiren, weil sie Söhne oder Enkel Hephästos genannt werden [6]), ebendarum von jenen Logographen und ihren Zeitgenossen oder Vorgängern nur als untergeordnete Götter, als Dämonen (wo nicht als Heroen) betrachtet werden konnten. Denn die Enkel der Kroniden, zumal von einem Vater, der wie Hephäst selbst schon eine niedere Rolle spielt, können nach aller Analogie der griechischen Mythik und Religion nicht zu den Göttern höheren Ranges gehören. Erst später, doch nicht vor der Zeit der Alexandriner (wenigstens sind die Zeugnisse dafür nicht älter) [7])

Quaest. Symp. II, 1, 7 und Poll. VI, 23 aus des Aesch. *Κάβειροι* (Bekk. Anecd. I p. 115 corrupt *Αἰσχ. Καιίραις*).

4) Mit Lob. Agl. 1214, 1256, der hier abweicht von der sonst streng der Zeit folgenden Ordnung des Zeugenverhörs.

5) Strabo 10, 3 p. 187 (Ster. 362): *τοὺς προπόλους καὶ χορευτὰς ἐκάλουν Καβείρους, καὶ Κορ. καὶ Πᾶνας καὶ Σατ.* (scil. *οἱ ποιηταί*, was vorhergeht) und ib. p. 151 (Ster. 355): *τῶν μὲν τοὺς αὐτοὺς τοῖς Κουρῆσι τοὺς Κορ. καὶ Καβείρους ... ἀποφαινόντων ... τῶν δὲ μικρὰς διαφορὰς διαστελλομένων ... κατὰ τὸ πλέον ἅπαντας ἐνθουσιαστικοὺς ... ἐν σχήματι διακόνων.* S. Lob. Agl. 1211.

6) Akus. u Pherek. bei Strabo 10, 3, 366. Lob. Agl. 1211.

7) So bei Mnaseas (s. unten), aber mir scheint, noch nicht bei Stesimbrotos, von dem doch Lob. Agl. 1216 sagt: Stesimbrotus vero decernit eos esse deos *sacrorum principes* praesidesque. Unde intelligi oportet eum Cabiros ... deorum *consentium* ordini adscriptos putasse. Aber Stesimbrotos sagte (soviel wir aus des Skepsios Anführung bei Strabo schliessen) nur: dass die Kabeiren zu Samothrake im Geheimdienste geehrt wurden, nicht aber, dass sie *grosse* Götter und dass die Mysterien dort ihnen und *nur ihnen* zu Ehren gestiftet seien. *Ταῦτα δὲ οὐκ ἀποδεξάμενος ὁ Σκήψιος .. παρατίθησιν ὁμοίως καὶ Στησίμ-*

hat man hie und da diese Nebenfiguren des Heiligthumes zu dem Ansehen der grossen Volksgötter gehoben, theils weil das Volk, zumal in den Zeiten gesteigerten Aberglaubens, sich gern mit Gebet an niedere ihm näher stehende Wesen als Vermittler wendet und bald seine Verehrung auf Dämonen und Heilige beschränkt [8]), theils weil die Priester und die alten Deuter in der Unbestimmtheit der einzelnen Dämonen, wie der Kabeiren, und in der Namenlosigkeit der Einzelnen (wenigstens ausserhalb der Mysterien) Gelegenheit fanden, sie mit anderen Gottheiten zu verwechseln und zu verschmelzen. Dass die Kabeiren schon vor der Logographen Zeit herabgesunken und in uralter Zeit schon einmal auf der Höhe gestanden, zu der sie bei einem Mnaseas und Varro [9]) abermals gehoben erscheinen, dafür ist weder bei Homer und Hesiod, noch sonst wo ein giltiges Zeugniss oder ein vernünftiger Grund vorhanden.

§. 156. Das von den Logographen und nach ihnen von Strabo bezeichnete Verhältniss der Kabeiren von Samothrake, Lemnos und Imbros und anderer (denn weder sind jene als unter

---

βρότου τοῦ Θασίου δόξαν, ὡς τὰ ἐν Σαμοθράκῃ ἱερὰ τοῖς Καβείροις ἐπετελεῖτο, d. i. Skepsios, der die (vorher erwähnte) Einerleiheit der Korybanten mit den samothrakischen Kabeiren nicht annahm, hat auf *ähnliche* Weise (wie die weiter vorher von Strabo angeführten Belege dafür zeugten, dass die Kabeiren, Kur. u. Kor. nicht nur Diener, sondern auch selbst *Götter*, bald *δαίμονες*, bald *θεοὶ* genannt seien) auch des Stesimbrotos Meinung angeführt, dass *die* heilige Feier in Samothrake den Kab. geweiht war; *τὰ ἱερά*, d. i. nicht nothwendig: die ganze Feier *nur* ihnen als den grossen Göttern, sondern: die den zweifelhaften Dämonen gewidmete Feier; der ihnen zukommende *Antheil* gehörte den *Kabeiren*, nicht den Kureten oder Korybanten; *ἐπετελεῖτο* nicht *ἐπιτελεῖται*, nämlich *vor der Verwechselung mit den Kab. und Koryb.* (oder auch vor der mit den Dioskuren.) Auch heisst es nicht *ἐπετελέσθη* (Lobeck Agl. S. 1217 zweideutig: Cabir. in hon. *instituta*). Stesimbrotos sagt nicht, dass die Weihen ihnen *gestiftet* seien (dies war viell. auch nach seiner Meinung zu Ehren einer grösseren Gottheit geschehen), sondern nur, dass die *Kabeiren* dort geehrt wurden, nicht die anderen Dämonen, deren Gegensatz in dem Zusammenhange der ganzen Stelle liegt.

8) Lob. Agl. 1233 hat dies vortrefflich hervorgehoben.

9) Bei Mnaseas (Schol. Apollon. Rhod. 1, 913) ist es Verwechselung mit den grossen Göttern derselben Mysterien (s. folg. §.); bei Varro de L. Lat. 4, 10 p. 18 Bip. ists willkürliche Deutung auf die *Götter der Gelehrten*, Himmel und Erde.

sich verschieden [1]) dargestellt, noch sind andere ausgeschlossen) findet nun offenbar auch hier in Böotien statt. Sie schliessen sich an Demeter als an „die Mutter“ an und empfangen mit ihr den geheimen Cult; in der Volkssage aber ist ein Kabeiräer der Gastfreund der Demeter. Dies belehrt uns zugleich über die Bedeutung und den Gegenstand dieser böotischen Kabeiren, womit auch das, was wir von anderen Kabeiren wissen, übereinstimmt. Es sind Geber des Getreidesegens und überhaupt des Fruchtsegens; darum werden sie auch Schützer gegen Hunger und Armuth, endlich überhaupt Retter aus der Noth, aus Krankheit und Meeressturm. Man könnte zwar glauben, dass umgedreht der letztere Begriff der wahre oder der ältere sei, der jene nur als Anwendungen aus sich erzeugt habe. Allein erstlich ihre Verbindung mit Demeter findet sich an mehreren Orten wieder, so dass sie nicht zufällig sein kann, wie wir weiter unten sehen werden. Dann werden auch die Kabeiren selbst vorzüglich in jener Beziehung erwähnt. Ein böotischer Kabeire wird im Epigramm des Diodorus bei Darbringung des Weihgeschenks für Rettung aus Seegefahr [2]) zugleich als Abwender der Armuth angerufen. Der böotische Kabeire könnte nur um des Verses willen in dem Singular gesetzt sein und also möglicherweise sich auf unsere thebäischen Kabeiren beziehen, wenn wir hier nicht das Epigramm eines Weihgeschenkes hätten, wo eine solche Dichterfreiheit wohl mit religiöser Vorsicht gemieden wurde. Auch kommt ja anderwerts Einzelheit des Kabeiren vor, wie in der alten Erwähnung und der Münzdarstellung des makedonischen Kabeiros [3]). In Lemnos standen sie unstreitig mit der dort gefeierten Demeter in ähnlicher Verbindung wie bei Theben und der Name der Insel selbst wie der ihm verwandte Beiname der Göttin scheint vom Saatfeld entlehnt

---

1) Die Verschiedenheit der samothr. u. lemn. Kab. scheinbar dargestellt von Welcker Trilogie S. 231 flgg. u. von dessen Rec. in d. Lpz. Litt.-Ztg. gebilligt, wird als unwahrscheinlich kurz abgefertigt von Lob. Agl. 1212, unstreitig weil die Widerlegung jener Scheingründe in der ganzen Abhandlung liegt.

2) Diod. iun. Epigr. I in d. Anth. Pal. 6, 245 Br. Anal. 2, 285. Delect. Epigr. ed. Iacobs I, 105. *Εὔξατο χῆρα φυγὼν Βοιώτιε, σοί με, Κάβειρε δέσποτα, ... Διογένης, ἀλέκοις δ᾽ ἄντρι καὶ πενίαν.*

3) Lactantius I, 15, 8. Münze von Thessalonike (s. unten) Lob. Agl. 1256 flg.

zu sein [4]). — In der orphischen Argonautik werden „die glänzenden Gaben" (ein stehender Ausdruck für Getreidesegen) der Kabeiren in Verbindung mit dem Demetercultus erwähnt [5]). Durch ein der Demeter und den lemnischen Nymphen (den von Akusilaos und Pherekydes erwähnten Kabeiriden) dargebrachtes Opfer wendet Medea von den Korinthiern die Hungersnoth ab und den Kabeiren (nebst Zeus und Apollo) wird von den Pelasgern der Zehnte aller Frucht gelobt zu Abwendung allgemeiner Unfruchtbarkeit [6]). Selbst der Name der Kabeiren bezieht sich vielleicht ursprünglich auf das Verhältniss dienender Dämonen der Demeter als Bewahrer und Träger ihrer mystischen Kiste, wozu auch der Demeterdiener Kabarnos in Paros hinleitet [7]).

§. 157. Dass die Kabeiren Götter der Fruchtbarkeit sind, bestätigt sich durch ihre Beziehung auf den Segen der Weinernte. Wenn sie also im Fragmente des Aeschylus den Argonauten verheissen, dass Mangel an Essig sein werde, Mangel

---

4) *Λῆμνος* von *λαῖον*, *λήϊον*, Getreidefeld und dies von *λάω* (*λαμβάνω*), ich nehme (greife, raffe zusammen, woven auch *λεία*, die Beute, *λαός*, das Volk und *λᾶς*, der Stein). — Die Ableitung in Etymol. M. 563 von *λάϋπνος*, ich lese, weil nur *συγκοπὴ καὶ τροπὴ τοῦ α εἰς η*, nicht Tausch der Consonanten vom Etymol. a. O. erwähnt wird, *λάϋμνος* wegen der Festhymnen, z. B. der Lycomiden s. unten). Stephanus: *Λῆμνος ἀπὸ τῆς μεγάλης λεγομένης θεοῦ ἣν λημνόν φασι.* Lob. Agl. 1214 vermuthet hierin die Deutung auf *Λᾶ Μᾶ* (Grosse Mutter). — Mir scheint dieser der Göttin und der Insel gemeinsame Beiname ein Adjectiv zu sein nach der Analogie von *ἐρεμνός*, *σεμνός*, *στάμνος* (für *ἐρεβεννὸς* u. s. w. von *ἐρέφω*, *σέβω*, *στάω*) und vielleicht *Τῆμνος* (Herodot I, 149) von *τάω*, ich nähre (s. oben über *τίταν*, vgl. *Θήβη*), wodurch unsere Etymologie von *λάω*, *λάβω* sich bestätigt.

5) Orph. Arg. 24: *Δήμητρός τε πλάνην καὶ Φερσεφόνης μέγα πένθος Θεσμοφόρου θ᾽ ὁσίην ἠδ᾽ ἀγλαὰ δῶρα Καβείρων.* — So *ἀγλαόδωρος* Hymn. in Cerer. v. 64 und oft.

6) Schol. Pind. Ol. 13, 74: *Μηδ. ἔπαυσε λιμῷ κατεχομένους κ. τ. λ.* Myrsilus bei Dionys. Arch. I, 23: *ἀφορίας γενομένης πάντων χρημ. εὔξ. Καβ. κ. τ. λ.* Lob. Agl. 1209.

7) *Κάβειρος* von *Κάβη* mit blosser Endung wie *μάγειρος*, *πέπειρος* (Etym. M. v. *Αἴγειρος*, Welcker Nachtrag z. Tril. 179) daher äolisch *Κάβιρος* (Etym. Gud. s. v. und v. *μάγειρος*), *Καβίριχος* in einer orchomen. Inschr. bei Böckh Staatsh. II. 358, wenn es nicht für *Κάβηρος* steht von *αἴρειν*, wie *Κάβαρνος*, d. i. ὁ *αἴρων* oder ὁ *ἀρνύμενος τὴν Κάβην*. — Die Stellen von *Κάβαρνος* bei Hesych., Steph. Byz., Suid. s. Welcker Trilogie 221.

auch an Gefässen wegen der Fülle guten Weines, so ist der Grund davon nicht der zufällige Umstand, dass die Scene in Lemnos ist, wo die Kabeiren walten [1]), sondern wie Demeter und Dionysos verbunden sind, so sind aus gleicher Ursache dieselben Dämonen, die Kabeiren, Geber der doppelten Ernte. Wie Demeter bei Theben, wie wir sahen, ihre Mutter oder ihre Vorsteherin und Genossin ist, so heisst Dionysos ein Sohn des Kabeiros bei Cicero [2]), eine wenn auch später gedichtete Genealogie, doch wahrscheinlich hervorgegangen aus Gemeinsamkeit nicht nur des Begriffes, sondern auch des Cultus der Kabeiren oder Eines Kabeiros mit Dionysos. Die thrakische und makedonische Küste [3]), das Land des Weines, die Heimath der orphischen Mysterien ist es, wo auch der Kabeiros erscheint mit dem Trinkhorn oder Weinhahn auf Münzen von Thessalonike, wo der Name Kabeiros beigeschrieben ist [4]). Dies von der Linken der männlichen Figur gehaltene Geräth mit Ziegenkopf und Fischschwanz, das anderwerts auf alten Denkmalen

1) Dag. Lob. Agl. 1208 über das oben (§. 155 Anm. 3) angeführte Fragment.

2) Cic. de N. D. 3, 23. Lyd. p. 82.

3) Lactantius I, 15, 8: Macedones summa veneratione coluerunt Cabirum.

4) Diese Münzen zelgen meist auf der einen Seite den Kopf der Kybele, kenntlich an der Mauerkrone mit der Umschrift *Θεσσαλονίκη* (oder ists Thess. selbst?), auf der anderen Seite die stehende Figur, umschrieben *Κάβειρος* und (bei Gutberleth s. Lob. Agl. 1257 not.) *Καβείρια*. Auf den verschiedenen Münzen ist die Figur verschieden gestellt und drapirt, mit der Rechten den Hammer entweder auf die Schulter lehnend oder schwingend, mit der Linken ein Geräth haltend, welches deutlich auf elnigen Münzen ein Schlüssel ist (s. d. Abb. zu Welcker Trilogie S. 261 no. 3. aus den Münzen d. britt. Mus. t. V, 3 und ebendas. b. Welcker no. 5 aus Seguin Sel. num. p. 14; die letztere auch bel Böttiger Kunstmyth. T. II no. 4, vgl. das. S. 261 üb. d. Form d. Schlüssel), auf anderen Münzen ein Trinkhorn, entweder einfach und gerad (daher wegen der Kleinheit und wegen des Hammers für elnen Nagel oder Ambos (!) gehalten u. s. w., bel Combe 5, 3. Millin Gall. Myth. T. 79, 330. Eckh. Cat M. Caes. 87, 88 u. a. Citate bei Welcker Tril. 258) oder gewunden und mit dem Kopfe und Vorderfüssen eines Ziegenbockes geschmückt (bei Beger Thes. Brand. I, 483, und daher bei Creuzer Abb. z. Symb. T. III, 8) oder das ῥυτὸν mit *dem Kopfe eines Widders*, wie das silberne Trinkhorn in dem Grabe bei Kertsch (Panticapäum) gefunden 1830 (Journ. des Savans 1835 Juin p. 336).

auch als Trinkhorn [5]) und als Steinbock des Zodiacus wiedererscheint, ist ursprünglich vermuthlich der zur Abziehung des neuen Weines dienende Hahn oder Trichter [6]) um die Zeit der winterlichen Sonnenwende und der Lenäen, d. i. des Kelterfestes der Athener: daher sein Stand am Himmel [7]). Nicht weil

---

5) Diejenigen Trinkhürner, die unten offen waren, *ῥυτά* daher genannt, vom Fliessen (Athen. 12, 97, 497) gestatteten oben groteske Formen. So ist der lange cylindrische Becher (in der Hand des Dionysos bei Hirt Bilderb. T. X, 8, ohne Angabe des Woher) an dem einen Ende mit einem Pegasus verziert wohl als Symbol. des Gesanges beim Wein; der *Πήγασος* als *ῥυτόν* erwähnt von Epinicus bei Athen a. O. — So Panther-, Greifen-, Maulthierköpfe Müller Arch. 299, 5. — Wie diese, so dient hier der Ziegenbock als bacchisches Thier.

6) Der Trichter (*χοάνη, χώνη, χῶνος*) wurde natürlich bei dem Kelterfeste, wovon der Monat Lenäon, d. i. Gamelion = 20. Dec. bis 20. Jan. benannt ist (Boeckh de Lenacis Abh. d. Akad. 1817. Buttm. Dem. Or. in Mid. Exc. 1), sowie bei den damit verbundenen Trinkgelagen gebraucht. Pherekrates bei Pollux 10, 75: *κύλικας .. ἤντλουν διὰ χώνης*. Sollte das trichterförmige Gefäss die Flüssigkeit *langsam* abfliessen lassen, wie das an der Spitze offene *ῥυτόν* im Gegensatze des unten geschlossenen *κέρας* —*ῶν* (*ῥυτῶν*) *κρουνιζόντων λεπτῶς κάτωθεν πίνουσιν* Dorotheos bei Athen. l. l. — so war die obere weite Oeffnung ganz oder halb zu verschliessen, wozu jene zierlichen Thierköpfe mit Schnauzen als Deckel sich wohl eigneten. — Der Steinbock als Heilszeichen Müller Arch. S. 606 würde von Rückkehr der Sonne herzuleiten sein.

7) Steinbock, das Zeichen, aus Bock und verschlungenem Delphinschwanz auf d. Münze Antonins von Alexandria Millin G. M. 29, 90 (= Hirt 16, 12). — So bei Hirt 16, 13. — Aber mit gemeinem Fischschwanz auf dem gabinischen Altar Millin G. M. 29, 86. Dass. Monument bei Creuzer Abb. z. Symb. T. 49, aber mit berichtigter Stellung Hirt Bilderb. 14, 6. Wegen der Rundheit des Altars konnte Millin verkennen, dass jedes Göttersymbol zum folgenden Zodiacalzeichen nach rechts für den Beschauer, nicht zu dem vorhergehenden gehört, wie Manilius Astron. 2, 439 sqq. zeigt. Bemerkenswerth ist, dass die nach diesem gabin. (d. i. borghes., also pariser) Monumente und nach Manilius den Thierzeichen und den Monaten vorstehenden Götter einander gerade so am Himmel und im Kalender opponirt (d. i. um 6 Monate getrennt;) sind, wie sie in dem Zweigöttersysteme an dem alten borghes. Altare und capitol. Puteal je Mann und Weib gepaart sind, worauf auch des Manilius Worte: E Iuvis adverso Iuno etc. deuten. — Unerklärt und vielleicht auf einen unbekannten Festkalender bezüglich ist die Ordnung derselben 12 Götter auf der oberen Fläche des gab. Altars (Millin G. M. 28, 85. Creuzer a. O. 36, 2), welche von jener am Saume (Friese) des Altars abweicht. — Beide haben nichts gemein

die Sonne von da emporsteigt ist dort ein Steinbock (eine lächerliche Deutung) und nicht vom Himmel kam er in die Hand des Kabeiren aus kosmischem Grunde, vielmehr liegt die gemeinsame natürliche Ursache in der Gabe des Weines. Auch das Werkzeug in der rechten Hand der Figur auf der Münze, wenn es nicht ein Opferbeil ist, kann sich auf den Wein beziehen, entweder als Hacke oder als ein beim Keltern zu Eintreibung der Keile dienender Hammer [8]). Daher wird eben dieser thessalonikische Kabeiros mit dem orphischen Dionysos verwechselt in der Sage und dem Mysteriendrama, dass er von seinen Brüdern zerrissen worden sei; und diese Brüder heissen selbst Kabeiren [9]), die Kabeiren aber ebendeshalb Titanen [10]), nämlich unstreitig im Sinne des Onomakritos orphische Titanen, Gespielen des jungen Dionysos oder Zagreus. Einige erklärten einen der Kabeiren von Samothrake selbst für Dionysos [11]), allerdings nur Deutungen und Fabeln, die erst aus der Verschmelzung der Kabeiren mit orphischem und mit phrygischem Geheimdienste hervorgingen. Aber eben diese Verbindung be-

---

mit Planetengöttern und Astrologie, wie die Zahl 12 und die Abwesenheit des Saturn zeigt.

8) Zwei hammerschwingende Genien treiben die Keile der Presse im herculanischen Gemälde (auch nachgestochen in den Abbildungen von Kilian mit Erklär. v. Murr Augsb. 1777 T. 1 t. 35). — So passt der Hammer gut zu dem Trichter oder *ῥυτόν* in der anderen Hand des Kabeiren. — Auch andere bacchische Symbole auf Münzen von Thessalonike bezeichnen den dortigen Cult des Weingottes und Weinbau Welcker Tril. 258.

9) Firmicus de Err. prof. p. 23 u. Klem. Alex. Prot. p. 16. Vgl. Lob Agl. 1257 flgg.

10) Photius *Κάβειροι δαίμονες ἐκ Λήμνου διὰ τὸ τόλμημα τῶν γυναικῶν μετενεχθέντες* (Deutelung des Erlöschens der hies. Kab.). *Εἰσὶ δὲ ἤτοι Ἥφαιστοι ἢ Τιτᾶνες*, wofür Lobeck 1249 *εἰσὶ δὲ οὗτοι Ἡφαίστου παῖδες*, obwohl wegen des Letzten selbst zweifelnd, allzu kühn vorschlägt. In dem Tempel der Despoina (Persephone) unfern Megalopolis stand neben der Göttin ihr Erzieher Anytos, einer der *Titanen*. Paus. 8, 37, 5. — Ueber die Titanen als Zerreisser des Dionysos (Zagreus) s. Lob. Agl. 557 sqq., zuerst von Onomakritos Titanen genannt (Paus. 8, 37, 5). — In der That aber sind diese Titanen oder Kabeiren vielmehr Korybanten und der entmannte Dionysos ist Attis. (S. die Anm. 9 citirten Stellen.) Daher Kybele u. die Kabeiren verbunden auf den 2 Seiten der thessalonik. Münzen.

11) Schol. Apoll. Rhod. I, 319: *οἱ δὲ δύο Καβ. Δία τε πρ. κ. Διόνυσον νεωτ.* Lob. Agl. 1229.

ruht doch auf der Fruchtsegen verleihenden Kraft der Kabeiren und ist vielleicht so alt als die cerealischen Kabeiren sammt Prometheus bei Theben.

§. 158. Die Deutung des Mnaseas, wonach die samothrakischen Kabeiren Demeter, Persephone und Hades sind (Dionysodotos fügte den Hermes hinzu) [1]), ist zwar insofern irrig, als sie schon die Verwechselung der untergeordneten Dämonen mit den grossen Göttern zeigt, sie bestätigt aber die Verbindung der Kabeiren mit der Demeter und ihre alte Beziehung auf die Ideen der Erdfruchtbarkeit, wie sie in den Symbolen und Legenden der Kabeirien von Samothrake sich aussprechen schon nach Herodots Andeutungen vom Hermes Ithyphallicus, dessen Verhältniss zu Persephone von Späteren deutlicher verrathen wird [2]); und diese offenbar agrarische Bedeutung der Kabeirien wird mit um so mehr Recht auch auf die böotischen Kabeiren zu übertragen sein, weil ganz ähnliche Legenden von der Liebe des Hermes zur Persephone, geknüpft an den Cultus einer grossen Göttin sich im benachbarten Südthessalien am Böbeissee finden [3]). Denn deswegen eben, weil Hermes schon mit den grossen Göttinnen und den Kabeiren verbunden war, wird er von Dionysodot mit dem kabeirischen Dämon Kasmilos zu Samothrake verwechselt, der nach Akusilaos Vater der Demeter war. Selbst die mysteriösen Einzelnamen der drei Kabeiren bei Mnaseas, Axiokersos für Hades, Axiokerse für Persephone, Axieros für Demeter, scheinen sich durch eine wenigstens nicht kühnere Etymologie in jenem Sinne als in anderem erklären zu lassen als die hehren, heiligen Sammler und Theiler des Fruchtsegens, der eine Name von *εἴρω*, ich binde (in Garben), die anderen von *κείρω*, ich schneide [4]) als Mäher, wovon auch Ceres genannt

---

1) Schol. Par. Apoll. Rhod. 1, 913.

2) Herodot. 2, 51. Cic. de N. D. 3, 22: Mercurius, cuius obscenius excitata natura ... adspectu Proserpinae. — So Hermes neben den grossen Göttinnen zu Andania und im karnasischen Haine. Paus. 4, 1, 8; 4, 33, 4.

3) Propert. 2, 2, 613. Lob. Agl. 1213.

4) *Ἀξίερος* vielleicht von *ἄξιος* und *εἴρειν* „hehrer Garben*binder*" wie *εἰρεσιώνη*, der Aehrenkranz, wie *Ἔρως*, *Ἶρις*, *Εἰρήνη* (anders Schwenk etym. And. 169). — *Ἀξιόκερσα*, *-σος* von *κείρειν* „hehrer Getreidemäher, Frucht*schneider*" von der homerischen Form *κέρσαι*, wie

zu sein scheint, oder als Theiler; alle drei aber mit vorgesetztem ἄξιος als Vollbringer und Verleiher des Würdigen, Erwünschten. Kasmilos endlich scheint den Trefflichen zu bedeuten [5]). Das neulich von Orelli bekannt gemachte Amulet [6]), ein Täfelchen bezeichnet mit den Buchstaben des Wor-

κέρσιμος, ἀκερσοκομής. So κέρσαι, γαμῆσαι, κέρσης (lies κέρσις) γάμος Hesych. von dem Genuss oder vielmehr der *Besitznahme* der Braut (Anders Schwenk etymol. And. S. 169). Die Worte des Schneidens und Theilens bezeichnen Besitzempfang, Loos; wie νέμειν, νέμεσθαι, μείρεσθαι, μέρος, μοῖρα, pars und Parca, so κέρσις, vielleicht auch κέρδος und καῖρος von κείρω; und wie κάρσις für κέρσις und καρτός, schneidbar, so καρπὸς und κάρφος. Ob eben davon nicht nur Ceres als Schnitterin genannt sei, sondern auch die ländliche Göttin Carna und die Κάρμη, eine Göttin des Fischersegens (Paus. 2, 30, 3), ja auch das Fest Καρνεῖα, gefeiert im Erntemonate Κάρνειος = Metageitnion (Julius-Aug.) sammt dem der Demeter und Kora geweiheten ἄλσος Καρνάσιον in Messenien (Paus. 4, 33, 4, vgl. unten) und dem Ἀπόλλων Καρνεῖος (weil der dorische Nationalgott auch Erntegott werden musste) stelle ich nur zur Prüfung hin. Anders erklären Welcker den Axiokersos Trilogie S. 240. Schwenck dens. a. A. S. 168 flg. Ceres S. 107. Karme S. 160.) — Ἄξιος nicht heilig (von ἅζομαι Schwenck 168), sondern eigentlich annehmbar und fortführungswerth](von ἄγω), daher würdig, auch in dem elischen Anrufe Plut. Qu. Gr. 36: ἐλθεῖν ἥρω (lies ἐρῶ „liebe zu kommen") ... ἄξιε ταῦρε, d. i. des Dionysos würdiger Feststier. So hier Ἀξιόκερσος, Ἀξίερος die Verleiher würdiger, die Mühe lohnender Gaben. — Ἀξίερος kann recht wohl Feminin sein wie alle zusammengesetzten Adjectiva und dergleichen Namen; z. B. Pandrosos, Aglauros. Daher vermuthe ich eine Umsetzung beim Scholiasten. Ἀξιόκερσος war wohl auf Persephone, Ἀξιόκερσα (altgriechisch, äolisch für -σης, wie μητίετα, ἀκάκητα) auf Hades gedeutet.

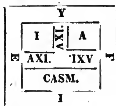
5) Κασμῖλος vielleicht von κέκασμαι, dorisch κέκαδμαι, ich übertreffe, bin ausgezeichnet. Daher die Form Καδμῖλος wohl nur dialektisch verschieden ist und nicht erst fingirt von Nonnus 4, 89, der daher scherzweis sagt, dass Hermes um als Kadmus zu erscheinen nur seine Gestalt, nicht seinen Namen zu ändern brauche (Lob. Agl. 1254). — Κασμῖλος ist wohl auch dem Acusilaos bei Strabo 10, 3, 366 herzustellen statt Καμίλλος. Zwar Hermes als κῆρυξ ist auch Opferdiener (Vasengemälde bei Millin G. M. 50, 212, Candelaberfussrelief des M. Piocl. IV, 4. Hirt Bilderb. 8, 5), aber das geht den samothrakischen, ithyphallischen Hermes nichts an und wenn die Kabeiren bei Strabo zu den θεοῖς προπόλοις gerechnet werden (wegen ihrer Verwechselung mit den Korybanten), so wird dadurch Kasmilos nicht zu einem Camillus.

6) S. Casp. Orelli Inscriptt. Latinae c. I §. 5 no. 440 T. I. p. 129: Vindonissae (zu Windisch bei Brugg im Aargau, wo auch u. A. eine Inschrift aus Vespasians Zeit gefunden worden) erutum est hoc amu-

tes Hygieia und den Anfangssylben jener drei mystischen Namen sammt Kasmilos ist allzu ähnlich dem Scholion des Apollonius und allzu unbestätigt durch ein Beispiel dieser Namen, als dass es nicht abgeschrieben sein sollte eben aus jenem Scholion von einem gelehrten Betrüger, der das bekannte zauberische Pentagon Hygeia mit den krankheitabwehrenden, rettenden Kabeiren verband, um den gelehrten Sammler, dessen Schätze Orelli benutzte, desto sicherer zu mystificiren. Wenn Millin auf einem Vasengemälde, dem keine Namen beigeschrieben sind, doch den Axieros und den Axiokerses (obendrein als Vulcan und Mars!) nachweist, so ist dies blosse Willkür, obwohl auch wir anerkennen, dass jenes Gemälde eine Scene der Demetermysterien, jedoch mit phrygischer Beimischung enthält [7]. Ueberhaupt sind die Kabeiren wie andere Dämonen runder Anzahl, namentlibh der Dreizahl, ursprünglich wohl nicht mit eigenthümlichen Namen, Begriffen und Fabeln unterschieden

---

letum: Hagenbuch (dessen Papiere auf der züricher Stadtbibliothek liegen) Epist. ined. 1721 no. 4.



Man sieht, wie hier das christliche Kreuz mit der Vierzahl der kabeirischen Namen in lateinischer Schrift und Alles wieder mit den 6 Buchstaben der griechischen Namenform *Ὑγιεία* ziemlich ungeschickt im Quadrat verbunden ist, statt des gewöhnlichen heiligen Pentagon oder Pentalpha, das die 5 Buchstaben der *Ὑγίεα* und der gleichbedeutenden neupythag. *Ἀθηνᾶ* bezeichnet, des sogenannten Druidenfusses ☆ (Creuzer Symb. I, 106. IV, 541. Lange in Bött. Alterth. u. Kunst I. 1828. S. 56. Lob. Agl. 1346). — Dass der sonst strenge Kritiker Orelli, der Züchtiger des Inschriftfabrikanten Ligorius, hier kein Wort der Verdächtigung hinzufügt, ist zu verwundern.

7) Millin Vases peints II, 12 und dessen Gall. Myth. LIV, 255. Eine Priesterin (oder die Göttin selbst?) reitet auf dem Stiere, daneben stehen speertragende Jünglinge, der eine mit der Dioskurenmütze u. einem Mantel einen Kranz haltend (als Preis des kuretischkorybantischen Tanzes?), der andere nackt und wie es scheint Eunuch (Gallus); dann ein Sitzender, von den Hüften an drapirt, einen Kranz und einen Stab in den Händen, also wohl der Kampfrichter.

worden, wie zum Beispiel die Horen, Mören und Andere [8]). Daher um so leichter die Verdoppelung der Zahl möglich wurde zu sechs Kabeiren und sechs Kabeiriden, den lemnischen Nymphen: eine Systematisirung, welche sich auch in der Zahlbestimmung und Ordnung der Volksgötter zeigt, deren Zwölfzahl jünger ist als sie selbst, aber älter als die Beziehung auf Monate und Zodiacus, da sie vielmehr aus ähnlichem Streben der Symmetrie und Geschlechtspaarung geordnet sind, wie die Kabeiren und Kabeiriden. Diese Dämonen also und Aehnliche waren im Einzelnen unbestimmbar und meist unbenannt, woher vielleicht die Meinung namenloser pelasgischer Götter entsprungen ist. Für die Kabeiren überhaupt aber steht die Bedeutung fruchtfördernder, Segen des Getreides und Weines spendender Dämonen fest, die sich ganz abgesehen von den böotischen Kabeiren schon voraus uns von vielen Seiten nicht nur aus Vermuthungen, sondern aus deutlichen Zeugnissen und Denkmälern dargeboten hat.

§. 159. Prometheus in der thebäischen Sage ist Kabeiräer und zu ihm kommt Demeter. So erscheint er mit den Kabeiren früher verbunden als mit Demeter. Die wahre Zeitfolge der zu Grunde liegenden Thatsachen, Ideen und Sagenentwickelungen kann eine andere sein. Wir folgen der Ordnung jener Legende. — Das Wesen des Prometheus, seine Person möge nun hier geschichtlicher Natur oder philosophischpoetischen Ursprunges sein, ist Vorbedachtsamkeit und Vorsorge. Mit den Kabeiren ist Prometheus nur hier verbunden. Aber auch anderwerts treten Wesen mit Namen ähnlicher Bedeutung im Bund mit den Kabeiren auf, wie Anchinoe, die Mutter der Kabeiro [1]), Eubuleus u. A. Da nun die Kabeiren sich sowohl überhaupt, als besonders in ihrer Verbindung mit Demeter als

---

8) Die Drei ist die einfachste Bezeichnung der *Vielheit*, wie in dem dreiäugigen Zeus zu Argos. Daher so auch die Gräen, Gorgonen, Chariten, Musen, Eumeniden, Bacchen (Welcker Trilogie 214), Tritopatoren und Anaken bei unbestimmten und meist offenbar neuen Namen und schwankenden Deutungen.

1) Anchinoe, M. d. Kabeiro und Grossmutter der Kabeiriden bei Stephanus v. *Καβειρία* Lob. Agl. 1210. — Eubuleus einer der drei athenischen Anaken bei Cic. de N. D. 3, 21 und Eubuleus auch Bruder des Triptolemos Paus. I, 14, 3. Ist also etwa bei Cic. a. O. Triptolemus statt Tritopatores zu lesen? S. dag. Lob. Agl. 765.

agrarische Dämonen erwiesen haben, so wird natürlich im Prometheus, wenn anders die wahrscheinliche Bedeutsamkeit dieses Namens hier wie überall zugestanden werden muss, die Klugheit und Vorsicht des Ackerbaues und der damit zunächst verbundenen Künste oder Anstalten ausgedrückt sein. Die nähere Bestimmung dieser agrarischen Vorbedachtsamkeit wird sich uns nachher aus der Sage selbst ergeben. — Gegen diese aus dem beglaubigten Wesen der Kabeiren und des Prometheus von selbst fliessenden Erklärung treten andere Deutungen als willkürlich und unbegründet zurück, so dass sie meist der Widerlegung nicht erst bedürfen. Weder in dem Begriffe allseitiger Cultur, der den Kabeiren fremd und dem Prometheus erst von Aeschylus untergelegt ist [2]), noch in dem der Weissagung kann der Grund liegen, welche nur von den samothrakischen Kabeirenpriestern zuweilen ausgeübt [3]) und auch dem Prometheus nur gleich anderen Künsten von dem Tragiker zuerst beigelegt wird. — Ebensowenig gehört hieher das Feuer weder als Element noch als Bedingung der Künste. Denn weder die Kabeiren noch Prometheus sind Feuerdämonen oder Schmiedegötter. Stände es fest, dass die Kabeiren Naturgötter wären, so müssten sie uns nach dem Bisherigen vielmehr als Dämonen der Erde und der fruchtzeugenden Erdkraft erscheinen. Kinder oder Enkel des Hephästos heissen sie nach der Sitte der Logographen, die gern Eltern und Kinder für unbekannte Götter aus der Nachbarschaft nehmen [4]), sowie die lemnischen, d. i. kabeirischen Nymphen, weil Lemnos ihnen und dem Hephäst ein gemeinschaftlicher Sitz ist; aber nicht darum sind sie in Lemnos, weil Hephäst dort ist, denn nicht minder alt und berühmt sind sie auf Samothrake und anderwerts und es ist der Ursitz der Kabeiren und der Gang ihrer Verbreitung gänzlich unbestimmbar [5]). Heissen sie selbst einmal Hephäste und ist die

2) S. dag. Welcker Tril. S. 15, 276 und 317, wonach „Aeschylus im Prometheus die Ideen der kabir. Weihen von Lemnos ernst und tiefsinnig entwickelt.“ Der kabeirische Prometheus ist agrarisch und gerade diese Seite des Pr. hat Aesch am wenigsten berücksichtigt.

3) Plut. Apoph. p. 228 und Athanas. de Incarn. T. I 74 C ed. Comm. (Lob. Agl. 1291.)

4) Lob. Agl. 1142.

5) Z. B. καὶ ἐν Τροίᾳ κατὰ πόλεις (τ. Καβ. τιμ.) Strabo 10, 3, 366 St.), d. i. fast in jeder Stadt. Ob überall nur Korybanten?

Lesart richtig [6]), so ist es eine Vergleichung ihrer Zwerggestalt mit der des Hephäst, weswegen schon Herodot die Kabeiren mit Pthas als ägyptischem Hephäst und mit den phönikischen Patäken verglich: eine Kleinheit der Figur, die den schützenden, geleitenden Götteridolen eigenthümlich ist und die daher dem am Heerd aufgestellten schützenden Hephäst wie den Kabeiren, den rettenden Göttern angehört [7]). Nicht als Feuer, sondern als Rettungszeichen wurde das Elmsfeuer und als Offenbarung der Kabeiren oder vielmehr der Dioskuren begrüsst. Der etymologische Grund endlich, dass sie die Brenner seien, ermangelt der stützenden Analogie [8]). Uebrigens würde das

---

6) Photius: *Κάβειροι .... εἰσὶ δὲ ἤτοι Ἥφαιστοι ἢ Τιτᾶνες.* Lobeck Agl. 1249: „certe scribendum *Ἡφαίστου* .. ut Hesychius *Κάβειροι ... λέγονται δὲ εἶναι Ἡφαίστου παῖδες.*" S. jedoch oben §. 157 Anm. 10. Eben der Zasatz *Τιτᾶνες* spricht hier gegen Lobecks *Ἡφαίστου*. Dem Akusilaos und Pherekydes (bei Strabo) sind sie Enkel des Heph.

7) Kleinheit der Schutzgötter auf *Reisen* Böttiger Ideen z. Kunstmythol. 214. Lob. Agl. 1240. So die Dioskuren als Begleiter der Könige im Felde und als Schiffgötter. — Nach diesen Analogien auch die Idaei Daktyli, die 3 pygmäischen Dämonen zu Brasiä Paus. 3, 24, 5, der kleine Herakles *παραστάτης*, Idäus Daktylus genannt Paus. 8, 31, 3 (s. unten zu Ende dieses Cap.) u. s. w. — Darum auch Hephäst als Schützer gegen Feuersbrunst, Schol. z. Arist. Vögel 436 *ἐπιστάτης πηλινὸς Ἡφ. πρ. τ. ἑστίας ἱδρ.*, in Zwergform und daher die Kinder des ebenfalls pygmäischen Hephäst (Pthas) zu Memphis Kabeiren genannt Herodot 3, 37. — Wenn der Ursprung der Zwergidolform in der Tragbarkeit und Verbergbarkeit lag, so wirkte zu ihrer Verbreitung und Heilighaltung allerdings mit, was Schelling Gotth. von Samothr. S. 33 u. A. bemerkt, dass in Zwergen wie in Frauen die innere Kraft mächtiger und göttlicher erscheint. — Um so weniger ist jene Form so willkürlich zu beschränken oder auszudehnen, wie bei Baur Symbolik u. Myth. S. 75, der alle zwerghaften Dämonen der Griechen für Kabeiren und diese für orientalische zaubermächtige Naturgötter erklärt. — *Καβίριχος* in der orchomenischen Inschrift (Welcker Nachtrag z. Tril. S. 180) ist vielleicht das dorische u. äolische Deminutiv, wie *ὄσσιχος*.

8) Die von Welcker Tril. S. 163 zusammengestellten Analogien des Ueberganges von *υ* und *F* (Digamma) in *β* sind theils unsicher, theils dem *καίειν* zu entfernt. Die das. aus Walpole (Memoirs II p. 185—246 und p. 508, dessen Travels p. 206, Leake Journal of a Tour in Asia Min. L. 1824.) angeführte „phrygische" Inschrift halte ich mit Osann (Midas Darmst. 1830) für griechisch, lese aber und übersetze von diesem gänzlich abweichend so:

Feuer an sich betrachtet auch mit Prometheus als einem Wesen geistigerer Bedeutung eine Verbindung nicht vermitteln, am wenigsten hier für die thebäischen Kabeiren, bei denen von jenem Elemente keine Spur ist. Oder bilden die Künste des Feuers den Bund mit Prometheus? Aber der Hammer in der Hand des Kabeiros auf der Münze von Thessalonike, nicht auf lemnischen, samothrakischen und böotischen Münzen, zwar der scheinbarste Grund für die Beziehung auf Metallarbeit, ist doch nicht nothwendig ein Schmiedehammer, sondern wie wir oben sahen, vielleicht ein Geräth des Weinbaues oder ein Opferbeil oder ein Werkzeug lärmender Festmusik. Wenn die untergeordneten, dienenden Dämonen vorzüglich frühzeitig und vielfältig unter einander gemischt und verwechselt wurden [9]), so giebt uns dies kein Recht, das Geschäft der Kyklopen auf die Kabeiren überzutragen; und wenn Nonnus dem einen Kabeiren Eurymedon, Sohne des Hephäst und der Kabeiro, Schmiedearbeit im Aetna beilegt [10]), so hat diese Dichtung um so weniger Autorität, da sie von der Vaterschaft des Hephästos abhängt, welche wie schon bemerkt, wahrscheinlich in der Gemeinsamkeit des Sitzes Lemnos ihren wahren Grund hat. Ebensowenig ist hieher zu ziehen, dass den Telchinen und Idäi Daktyli neben den Zauberkünsten auch Schmiedekünste beigelegt werden, eine alte natürliche Verbindung, die anch in

---

ΟΤΙΣ ΕΓΑΓΑΚΕΝ ΗΟ ΤΑΓΟΣ ΜΙΔΑΙ ΛΑΓΑΓΤΑΕΙ ΓΑΝΑΚΤΕΙ ΕJΑΕ

ΒΑΒΑ ΜΕ ΜΕ ΓΑΙΣ ΗΡΟΙ ΤΑΓΟΣ ΚΑΙ ΦΙΛΑΝ ΑΓΕΖΟΣ ΣΙΚΕΜΕΝΑΝ ΕΔΑΕΣ

d. i.

Niemand verletzte, wer die Gräber dem Midas, dem Heerführer, dem Fürsten sah (*ἰδάη*. lernte),

Gehe, gehe, verletze mich nicht! Des Helden Gräber und der Freundinnen der unverletzt mitruhenden sahst du. —

Diese Inschrift kann freilich für unseren Fail nichts lehren. — Selbst ob *Κοίης* oder *Κόης* (*ἱερεὺς Καβείρων ὁ καθαίρων φονέα* Hes.) von *καίειν* ist, scheint mir zweifelhaft. Wenigstens müsste man es nicht vom Brandopfer (Welcker zu Schwenck etym. And. S. 305), sondern vom Reinigungsfeuer herleiten, wovon *κειώσασθαι*, d. i. *καθαίρειν* Hes. (Lob. Agl. 1290.) Aber es ist wohl von *κοεῖν* i. c. *νοεῖν*, sehen, beaufsichtigen, wie *ἱεροκόος*, *θυοσκόος*, *πυρκόος*, *Ἱπποκόων*, *Λαοκόων*, *Πύρκων*, *Καύκων*, priesterliche Namen Paus. 10, 5, 6; 4, 1, 6.

9) Lob. Agl. 1237.

10) Nonnus 30, 68 u. a. O. b. Lob. Agl. 1250.

dem deutschen Weland oder Wieland wiederkehrt und sich noch heute im Aberglauben des Volkes zeigt [11]). Dass es hephästische Weihen gab, scheint durch ein Vasengemälde bestätigt zu werden [12]). Doch alles dieses geht die Kabeirenmysterien und den Prometheus nichts an. Am wenigsten dürfen wir diesen hineinziehen in das neuerlich erträumte uralte und weitausgedehnte System heiligen Hüttenwesens und Freimaurerthums [13]). Die Eisenringe von Samothrake waren ursprünglich nur Zeichen der Eingeweihten und sind nicht zu verwechseln mit dem Eisenringe des Prometheus, dem Symbole seiner Fessel [14]). Endlich die Etymologie des Namens der Kabeiren wie des der Kobalen, entweder von *κόπτειν* oder von dem Naturlaute des Schlagens und Lermens [15]), wofür die Erklärung des Strabo spricht, ist bei diesem doch nur eine auf den lermenden Dienst der phrygischen und orphischen Orgien, nicht aber auf das Schmiedewerk sich beziehende Deutung [16]). Das kupferreiche Kabeira im Pontus scheint nur zufällig diese Namensähnlichkeit zu haben (obwohl es im vorderen Kleinasien an Kabeiren nicht fehlte), da die Münzen von Kabeira den Mondgott Pharnakes, nicht den Kabeiros zeigen [17]). Die Schmiedekünste können um so weniger den Bund der Kabeiren mit Prometheus begründen, da auch Prometheus

---

11) S. unten b. dem „allkünstlerischen" Feuer d. äschyl. Prom.

12) Vgl. die von Christie edirte, von Welcker Tril. S. 26 abgebildete und behandelte Vase.

13) So schon St. Croix in s. Mystères du pag. u. Böttiger Vasengem. I, 2, 98, am ausführlichsten aber und mit Herleitung von einer kaukasischen Urcolonie Klenze Ueber die technischen und architectonischen Vereine (der Alten) in der Amalthea III, 78—110. S. dag. Lob. Agl. 1259. — Der Telchinen Neid ist kein Zunftneid, sondern überhaupt Zauberermissgunst.

14) Diese Ringe, woran sich später magnetische Gaukelei und Deutung knüpfte, zeugen nicht einmal für einheimische Fabrication. Lucret. 6, 1042. Plin. 33, 4 u. 6. Catull. 64, 295. Darüber und üb. d. Ringe d. Prom. s. unt.

15) Ov. Fast. IV, 180: Pars clypeos sudibus — tundunt. Lob. Agl. 1125 liest tudibus. Doch schlagen Salier u. Kureten u. s. w. die Schilde sonst mit Schwertern (*ἐγχειριδίων ψόφος* bei Strabo).

16) S. §. 161 Anm. 3.

17) Bergwerke von Kabeira Strabo 12, 3 p. 39 Ster. — Der Mondgott auf Münzen v. Kab. (Steinbüchel Abriss d. Alterthumskunde. Wien 1829 S. 165), wie auf mehreren pontischen, phryg., syr. Städtemünzen.

nicht ein Dämon der Schmiede, sondern der Thonbildner ist und auch mit Hephäst zuerst nur als Feuergeber in Verbindung trat. Der Kaukasus, dem auch Kabeira noch fern genug liegt und an den Prometheus erst bei Aeschylus gefesselt ist, kann nicht der Ursprung ihrer Verbindung sein und ebensowenig Lemnos, wohin Prometheus nur erst durch seinen „lemnischen Diebstahl" bei Accius[18]) versetzt wird. Endlich geht der Titanenname, den die Kabeiren, wie wir sahen, als Dämonen des Dionysos in orphischer Verwechselung empfangen, den Prometheus ebensowenig an als der mystische mit dem Thyrsus verwechselte Narthex. Genug und mehr als genug zur Abweisung der in zufälligen Dingen sich darbietenden möglichen Gründe der Verbindung der Kabeiren mit Prometheus, die zum Theil, weil sie der Phantasie ein grösseres Feld eröffneten, mit Vorliebe gepflegt und vertheidigt worden sind, aber keinen geschichtlichen Ursprung des Verhältnisses der Kabeiren zu Prometheus weder überhaupt, noch insbesondere (und dies weit weniger) für das thebäische Kabeirion enthalten. Daher wir auf die obenerwiesene Bedeutung der agrarischen Prometheia zurückkommen, welche für Prometheus schon aus den mit ihm verbundenen Kabeiren muthmasslich hervorgeht. Bestätigt wird dieselbe durch den Zutritt der Demeter.

§. 160. Wie Demeter überhaupt die Göttin der Fruchtbarkeit, besonders die Geberin des Segens der Feldfrüchte ist, zugleich aber gleich allen echt griechischen Göttern neben der physischen eine geistige, praktische Bedeutung hat als Göttin des Ackerbaues, so scheinen die beiden nahe verwandten Begriffe auch in den verschiedenen Mysterien der Demeter und namentlich in den kabeirischen hier bei Theben wie anderwerts verbunden gewesen zu sein. Dabei sind wir weit entfernt, die gänzliche Uebereinstimmung zu behaupten oder die geschichtliche Abkunft der einen von den anderen bestimmen zu wollen. Da *Mysterien* überhaupt *die auf Eingeweihete beschränkten Anstalten heiliger Gebräuche und Sagen sind*[1]), so fand darin je

18) Ueb. das furtum Lemnium des acciussischen Philoktet, der dem äschylischen und vielleicht auch dem euripid. Philoktet nachgeahmt war, s. unten. Welcker aber zieht die lemnischen Kabeiren als Schmiedeknechte in die äschyl. Prometheia, Trilogie S. 15.

1) Vgl. d. Definition und Eintheilung der Mysterien b. Lob. Agl. 170. — Ich unterscheide einfacher: 1) Geheimdienst ohne Einweihung

nach dem Stamme und Locale auch für Demeter eine gewisse Mannichfaltigkeit und gegenseitige Unabhängigkeit statt, obwohl die Grundzüge der Sagen und Gebräuche als Andeutungen jener Hauptideen sich hie und da wiederfinden. Dass die Geheimfeier der kabeirischen Demeter bei Theben der eleusinischen gleich sei und entweder ausgegangen von jener durch Wanderung der Priester und Absenkung, oder ursprünglich ihrem Vorbilde nachgeahmt [2]), dies anzunehmen ist kein Grund. Die eleusinische Demeter heisst nicht eine kabeirische und ist nicht mit den Kabeiren (wenn auch mit ähnlichen Dämonen, den Anaken) verbunden. Sie tritt in Eleusis nur als Lehrerin auf, in thebäischer Sage übergiebt sie ein Kleinod zur Bewahrung; dort Lehrerin des Keleos, Triptolemos, Eumolpos und Mehrerer, welche der homeridische Hymnus nennt [3]), hier nur des Prometheus und seines Sohnes Gast und Freundin. Vorzüglich bemerkenswerth aber ist, dass eben dieser eleusinische Hymnus ausser dem von ihm gefeierten Heiligthume nur den Sitz der Göttin zu Paros und den zu Antron [4]) erwähnt, nicht aber den zu Theben, welcher sich doch an das am Oeta gelegene Antron auch

---

(Lob. 271—284); nur dieser als eigenthümlicher Cult schon bei Homer (Lob. 282); 2) Weihung (Reinigung) ohne Geheimdienst (Lob. 298 sq.); 3) wahre Mysterien, d. i. Geheimdienst mit Einweihung. — Nur *μυεῖσθαι* ist ursprünglich bedeutsam (vgl *μύχος*, *μύχιος*), da *μύειν* (wie *νύειν*) schon als Naturlaut eine Enge, ein Inneres und Tiefes ausdrückt. Hingegen *τελετὴ* und *ὄργια* sind eigentlich allgemeinerer Bedeutung, jenes wie *τέλος* bestimmte Satzung (wenn nicht *τελετὴ* das Ende der Büssung und deshalb die Reinigung bezeichnet) und *ὄργια* wohl nicht von *ὀργή*, Affect (wie noch Voss glaubt zum Hymnus auf Dem. V. 273), sondern von *ἔοργα*, *ἔργον*, wie *ἑορτὴ* von *ἔρδω*, wie die *Ὀργίονες* (H. in Apoll. 389) und die *Ὀργεῶνες* der athen. Phratrien zeigen, die nicht Mysterienvorsteher sind. Auch *ὄργας*, Ackerland ist von *ἔργον* wie *Ἄργος*, und *ὀργᾶν* *wirken* wollen mit phys. oder psych. Trieb, *ὀργάζειν* *wirken*, durch- oder auswirken, d. i. kneten. S. unten über *Πελάργη*.

2) Die theb. Sage ist nach d. eleusischen gebildet n. Lange, d. Rec. von K. O. Müllers Prolegg. in d. jen. Litztg. 1825 Sept. no. 167. — Baur (Symb. u. Myth. 2. Th. S. 85) findet neben Demeter und Kora den dritten samothr. Kabeiren des Mnaseas, den Hades, im eleus. Iakchos und den Kasmilos-Hermes des Dionysodor im eleus. Hierokeryx wieder. Aber dies ist ja ein Priester, jenes ein Gott.

3) Vs. 479 vgl. Vs. 153. — Welcker nennt daher auch d. Prom. b. Theben einen König. Tril. S. 15.

4) Hymn. an Demeter 496.

geographisch leicht anschliessen konnte: eine Nichterwähnung, deren Grund nicht in der Unberühmtheit oder in der Neuheit des thebäischen Cultus liegt (da ja auch viele alte und berühmte Demeterdienste unerwähnt sind), sondern vielmehr in dem Umstande, dass die eleusinische Ueberlieferung dem Sänger eine Verbindung wohl mit den Heiligthümern zu Paros und Antron darbot, mit denen bei Theben aber ebensowenig als mit allen anderen. Dadurch wird nicht ausgeschlossen, dass nach einer am dritten Orte, Andaina, wie wir sehen werden, vernommenen Sage Eleusis einen späteren mittelbaren Einfluss auf Aenderungen im thebäischen Demeterdienste gehabt habe. Wenn die eleusinische Herleitung und Parallele wegfällt, so beantwortet sich um so leichter die Frage (die eben nur durch jene veranlasst war), weshalb doch der thebäische Sitz der Demetermysterien so weit unberühmter ist als der athenische? Natürlich ebendarum, weil jene von diesen nicht einmal bestrahlt wurden mit dem Glanze einer Sage geschichtlicher Verwandtschaft, geschweige dass selbständig die Nachbarin Thebens gleiches Licht ihres Namens verbreiten konnte als die Athens. Dass die Thesmophorien, weil sie in Theben selbst mit grosser Feierlichkeit begangen wurden, den in der Nachbarschaft zu Ehren derselben Göttin gestifteten Cult verdunkelt haben, ist eine sehr scheinbare Vermuthung [5]). Doch ist sie um so weniger sicher, da der letztere ja wirklich doch fortbestand. Auch hatten die verschiedenen Weihen der Demeter gewiss ihre Eigenthümlichkeiten, welche zu ihrer Erhaltung selbst in gegenseitiger Nachbarschaft mehrerer (wie in Böotien) beitrugen. — Bei alledem aber ist eine solche aus dem Dunkel hervorleuchtende Uebereinstimmung in den mysteriösen zum Theil obscenen Symbolen und Gebräuchen, in den daran geknüpften Legenden, in dem Fasten und Klagen wie in dem fröhlichen Lerm der Demeterfeste, dass unverkennbar sie alle die Geschichte des Jahres in Bezug auf Saat und Ernte, kurz auf Ackerbau und die zunächst daran geknüpften Satzungen bezeichnen. An dieser allgemeinen und offenbaren Bedeutung nimmt die kabeirische Demeter

5) Das d. athen. Thesmophorien gleichzeitige und ähnliche Fest ἐπαλθῆ Plut. de Is. et Os. 69 (n. Lobecks Correctur ἐπ' Ἀχαίᾳ) in der Kadmea (Xen. Hell. 5, 2, 29), ja im alten Hause des Kadmos u. d. Könige (Paus. 9, 16, 5.) — Es ist zu bedauern, dass Lobeck im Aglaoph. die Thesmophorien wenig berücksichtigt hat.

Theil. Denn in Samothrake z. B. wurde Demeter nebst Persephone mit den Kabeiren selbst verwechselt zwar erst von Mnaseas, aber nicht willkürlich, sondern wegen der Theilnahme jener Gottheiten an der Feier und den Legenden der samothrakischen Geheimnisse, wie aus der brünstigen Liebe des Hermes Ithyphallicus zur Persephone wahrscheinlich ist [6]). Dies bestätigt Artemidor, wo er den heiligen Ritus einer britischen Insel ähnlich dem der Demeter und Kora zu Samothrake [7]) nennt. So gewinnen wir durch die Vergleichung schon voraus die Vermuthung, dass die kabeirische Demeter bei Theben wie anderwerts zugleich Göttin der Erdfruchtbarkeit nnd des Ackerbaues gewesen sei.

§. 161. Den Namen der kabeirischen Demeter hat man zu weit ausgedehnt in der Anwendung und zu eng beschränkt in der Deutung. Man nennt sie nur da mit Recht so, wo sie nach altem Zengnisse so zubenannt oder mit den eigentlichen Kabeiren verbunden war, wie hier; nicht aber jede in Mysterien geehrte oder mit anderen Dämonen verbundene oder chthonische Demeter ist sofort eine kabeirische [1]). Und diese den Kabeiren verbündete Demeter ist nicht bloss Naturgöttin, Erd-

6) S. oben §. 158 Anmm. 1. 2.

7) Artemidor bei Strabo 4, 4, 198.

1) Porson (annott. ad Paus. edirt v. Gaisford in d. lect. Platon. e ms. Bodl. Ox. 1820) conjicirt, wie schon Camerarius, *Δημ. Καβειραίαν* bei Paus. 9, 25, 6 statt *Δημ. Καβειρίαν* und ebenso bald nachher *Δημ. οὖν Καβειραίας* (statt *Καβειραίοις*) δῶρόν ἐστιν ἡ τελετὴ bei Paus. a. O. §. 7, beidemal unrichtig. — Das Beiwort war von *Κάβειρος*, nicht wie der Name d. angebl. Stadtbewohner, von *Καβεῖρα*, der Stadt, zu bilden. So d. Tempel *Καβείριον* h. l 26, 1. n. Sylburgs Verbesserung (st. *Καβείρου*), das Fest *Καβείρια* bei Hesych. und auf d. thess. Münze. Auch heisst Dem. *Καβειρία* nicht nur hier bei Paus., sondern auch z. B. in d. Anthol. Palat. VI, 301. — So hiess sie gewiss überall, wo sie mit den Kabeiren verbunden war, wie hier und zu Anthedon Paus. 9, 22, 5; wahrscheinlich also auch zu Lemnos u. a. O. — Aber schon dies scheint Willkür, die kabeirische Demeter zu finden, wo Demeter mit den Dioskuren verbunden ist, wie auf Vor- und Kehrseite der Münzen von Thasos (Kreuzer Symbolik II, 349. Bilderb. II, 4 S. 17) oder wegen Nähe der Tempel der Dem. u. Diosk. zu Mantinea P. 8, 9, 1 und Kleitor P. 8, 21, 3. Die athenischen Anakes, die keine Kabeiren waren und die Stiftungen des Kaukon und Methapos berechtigen nicht, die eleus. Dem. eine kabeirische zu nennen (mit Creuzer Symb. IV, 346, 351). So beschränkt sich die Verbreitung d. Dem. Kab., die Creuzer weit ausdehnt Symb. II 347.

göttin — etwa ein Ueberbleibsel des altpelasgischen Sabäismus — nein, sondern sie war dies nach griechischer Weise in Beziehung auf Menschenleben, auf Agricultur. Weder die Etymologie spricht dafür, dass Demeter ursprünglich nur Erdgöttin sei, denn ihr Name bedeutet Göttin Mutter, verwandt mit Deo, Dio, Dione, nicht Mutter Erde — noch beweiset der Beiname der Chthonischen oder ihr Grottendienst in den meist wie es scheint unterirdischen, sogenannten Megaren [2]), dass sie nur Erdgöttin sei. Allerdings traten unter Einfluss des phrygischen Kybeledienstes und der orphischen Dionysosfeier mit den Mysterien die Symbole der Naturkräfte auch im Dienste der Demeter, namentlich der kabeirischen mehr hervor (selbst der Name der Kabeiren wird ja ebenso wie der der Dem. Achaia vom phrygischorgiastischen Lerm schon bei den Alten abgeleitet [3]); aber das Fremde ist zu unterscheiden von dem, was der Demeter und den Kabeiren wirklich angehört.

§. 162. Der *Grund der Verbindung* der Demeter und der Kabeiren liegt natürlich in der, wie wir gesehen haben,

---

2) Paus. 9, 8, 1: *ἐς τὰ μέγαρα καλούμενα ἀφιᾶσιν ὗς τῶν νεογνῶν· τοὺς δὲ ὗς τούτους ἐς τὴν ἐπιοῦσαν τοῦ ἔτους ὥραν ἐν Δωδώνῃ φασὶν ἐπὶ λόγῳ.* Bekker deutet eine Lücke an *ἐπὶ ... λόγῳ.* Aber *φασὶν ἐπὶ λ.* heisst „diese Angabe verbinden sie mit einer geheimen Sage" (wie Paus. 1, 2, 5: *Διόνυσον καλοῦσι Μελπόμενον ἐπὶ λόγῳ τοιῷδε*). Jene Sage verräth uns Klem. Alex. Protr. p. 11C: *ὗς Εὐβούλου συγκαταποθεῖσαι ταῖν θεαῖν.* Das jener Stelle fehlende Verbum wird trefflich restituirt durch Lobecks (Agl. 830) *ἀναδοθῆναι* (ich vermuthete *ἐνδιαβιῶναι*) statt *ἐν Δωδώνῃ.* — Aber wenn bei Klem. Alex. Protr. a. O.: *ἐν τοῖς Θεσμοφορίοις μεγαρίζοντες χοίρους ἐκβάλλουσι,* Lobeck a. O. 831 conjicirt *μεγάροις ζῶντας ἐμβάλλουσι,* so ist dies zwar sehr plausibel; doch hat auch Epiphan. adv. Haeret. 3, 1, 1092: *αἱ μεγαρίζουσαι γυναῖκες,* wo Lob. a. O. 832 *δημητρίζουσαι* vorschlägt. Die Endung *-ίζειν* bezeichnet einen *Gebrauch*, also *μεγαρίζειν* wie *γεφυρίζειν* (das Scherzen und Spotten der Mysten *an* der Brücke), *κναθίζειν, μυωπίζειν,* oder es bedeutet ursprünglich das jedesmalige *Bereiten* der *μέγαρα*, wie *οἰκίζειν.* So das *καλυβοποιεῖν* der heiligen *καλιαι.*

3) Strabo 10, 3, 362 Ster.: *τῷ αὐλῷ κ. κτύπῳ ... καὶ ποδοκρουσίαις οἰκεῖα ἐξεύρονται καί τινα τῶν ὀνομάτων, ἃ τοὺς προπόλους καὶ χορευτὰς ἐκάλουν, Καβείρους κ. Κορύβαντας.* Dies ist also die Etymologie Strabo's und eines Theiles seiner Vorgänger, wobei unbestimmt bleibt, ob sie *Καβ.* von *κόπτειν, κόμπος,* oder unmittelbar vom Naturlaute herleiteten, wie *Κόβαλος* und *Κάρβανος, Κυβέλη* und die Kuretenmutter *Κόμβη* und andere Namen der Poltergeister oder der lermenden, schwatzenden, heulenden Priester und ihrer Götter, selbst *Παιάν, Βάκχος* u. *Ἴακχος, Σαβάζιος, Εὔιος* etc.

diesen Dämonen ebensowohl als jenen Göttern angehörigen *agrarischen* Bedeutung, die sich auch durch das anvertraute Kleinod und durch die Verbindung mit Kora (in dem benachbarten Haine) nach der Analogie anderer Mysterien bestätigt. Es bedarf also auch hier nicht erst der Bekämpfung einer aus Missdeutung der Kabeiren etwa entspringenden Hypothese, wie wenn man das Schmiedehandwerk als nothwendig zum Ackerbau oder das Feuer als Mittel zu künstlicher Behandlung der Gaben der Demeter oder endlich sogar die Wärme als Bedingung der Fruchtbarkeit und Reife herausdeuten wollte aus dem Bunde der Kabeiren mit Demeter: Deutungen, welche (die erste wenigstens) sich scheinbarer auf die Verbindung des Hephäst mit Dionysos anwenden lassen [1]), für die Kabeiren aber theils ungegründet, theils höchst unsicher sind nach den Gründen, die wir oben gegeben haben gegen ihre Beziehung auf Feuer und Schmiedekunst. Denn so wahr es ist, dass die Schmiedekunst, namentlich die Eisenbearbeitung für die Fortschritte des Ackerbaues nothwendig war [2]), so wenig liegt doch darin ein Beweis, dass in Prometheus oder in den Kabeiren diese Idee aus jener hervorgegangen sei. Macht man den Einwurf, dass wenn die Kabeiren als Frucht- und Ackergötter sich mit Demeter vereinen, nur eine Tautologie entsteht und kein neuer dem Bunde der Gottheiten eigener Zweck und Sinn gewonnen wird, so dient zur Antwort, dass eben diese Tautologien, d. i. die Vereine gleichbedeutender Götter, zumal grösserer und untergeordneter, so natürlich als häufig sind. Dies aber ist eben auch hier die *Verbindungsart* der Kabeiren mit Demeter als beisitzender Dämonen, als Diener (wie Strabo nach seinen gelehrten Vorgängern sie nennt [3]) im Verhältniss zu jener, wie der Satyrn (und orphischen Titanen) zu Dionysos, der Kyklopen zu Hephäst und der Korybanten zu Kybele. Pausanias, wo er von

1) Die wahre Ursache des Bundes des Hephäst mit Dionysos ist aber wohl die des Weinsegens auf vulcanischem Boden, einst zu Lemnos wie am Vesuv u. Aetna (Welcker Tril. 317). — Vgl. unten über Demeter u. Aetnäos. — Andere Deutungen s. bei Creuzer. — Das athenische Tempelgemälde (Paus. I, 20, 3) von des Hephästos Zurückführung in den Olymp durch Dionysos wurde auf den Vasen vervielfältigt mit Modificationen, z. B. des bärtigen oder unbärtigen Hephäst auf den tischbein. Vasen Hirt Bilderb. Vignette 14 u. 15.

2) Cic. de N. D. 2, 60.

3) S. oben S. 437 flg.

diesem Theben benachbarten Heiligthume redet, sagt, dass „*ihnen selbst und der Mutter* gemeinschaftlich gewisse Gebräuche begangen würden“: eine Wortverbindung, wonach es scheint, dass der Perieget die Demeter für die Kabeirenmutter [4]) genommen habe, unstreitig durch die Analogie der gleichfalls in Kindergestalt gebildeten und davon benannten *ἄνακτες παῖδες* geleitet. In der That aber hiess die grosse Getreidegöttin erst aus religiösem Grunde Mutter, nämlich der Menschen, dann aus mythischem Grunde Mutter, nämlich der Kora, der Persephone, welche auch hier in der Nähe einen heiligen Hain hatte gemeinschaftlich mit Demeter. Ebenso wird theils als Göttermutter, theils schon an sich Kybele Mutter genannt, welche jedoch *hier* mit der kabeirischen Göttin nichts gemein hat. Dass die Kabeiren hier nur alte unbekannte, gemeinschaftlich mit Demeter geehrte *Heroen* gewesen seien, auf die man erst nach dem Bekanntwerden derselben als Demetergenossen diesen Namen übergetragen habe, ist eine Vermuthung [5]), die nur schwach gestützt wird durch des Pausanias oder vielmehr der damaligen Thebäer Darstellung. In derselben finden wir nur den gemeinen Euhemerismus, der Dämonen (wie anderwerts grosse Götter) vermenschlicht. Die Erhebung der Priesterin Pelarge zu göttlicher Ehre beweist nicht ein Gleiches für unsere Kabeiren; und warum sollten auch die Kabeiren zu Thebä minder ursprünglich göttlich und minder alt sein als anderwerts, wo ihre Heiligkeit und ihre Verbindung mit Demeter nicht viel früher und nicht deutlicher bezeugt ist als hier? — Dass Demeter und die Kabeiren hier nicht von Anfang verbunden waren, wird einigermassen unterstützt durch den Umstand, dass jene Göttin mit Kora einen besonderen Sitz hat sieben Stadien vom Kabeirion gen Theben, nämlich den Hain, wo Pausanias die Kabeiren noch nicht als Mitbesitzer erwähnt. Ebenso hatte zu Anthedon Demeter mit ihrer Tochter einen Tempel *in der Nähe* des Heiligthumes der Kabeiren [6]). Obwohl es nun ungewiss

4) Demnach wäre zu schreiben: *αὐτοῖς δὲ καὶ τῇ μητέρι* (nicht *Μητέρι*). So die drei Anakten zu Athen Kinder der Persephone Cic. de N. D. 3, 21. Aber die *ἄνακτες παῖδες* zu Amphissa Paus. 10, 38, 7, welche *οἱ πλέον τι ἐπίστασθαι νόμιζοντες* Kabeiren nannten, haben keine grosse Göttin, keine Mutter neben sich. — Von der Zwerggestalt s. oben §. 159 Anm. 7.

5) S. oben §. 154 Anm. 1. 6) Paus. 9, 22, 5.

bleibt, welche Götter hier die älteren sind, zumal da die thebäische Sage die Demeter erst zu den Kabeiren kommen lässt, so erkennen wir doch an [7]), dass die grössere Wahrscheinlichkeit für eine Umkehrung der Sage spricht, nämlich dafür, dass die überhaupt spät erwähnten Dämonen auch hier die jüngeren, die hinzugetretenen sind.

§. 163. Welcher Art ist nun aber die Verbindung des Prometheus mit Demeter? Mit ihr selbst ist er sowenig als mit den Kabeiren irgendwo sonst verbunden. Hier wird er ein Kabeiräer genannt, also nicht ausdrücklich selbst ein Kabeiros, und auch jenes nur in der thebäischen Sage, da Pausanias seine Theilnahme am Cultus der Kabeiren nicht erwähnt und die Sage vom Geheimnisse der Mysterien unterscheidet. Er ist also nicht sofort ein Nebengott, *θεὸς πάρεδρος* der Demeter zu nennen in dem Sinne, wie die Kabeiren und andere Dämonen als untergeordnete Genossen der grossen Tempelgötter. Aber wenn er auch in der Sage nur als Heros oder vielmehr als Mensch erscheint, so hindert dies nicht, dass er ein erdichtetes für Demeter bedeutsames Wesen war. Prometheus empfängt die Demeter hier in der Sage gastfreundlich, wie Phoroneus Tochter Chthonia oder wie Athera und Mysios sie empfangen zu Argos [1]) und wie Keleos zu Eleusis. Es wird dem Prometheus von der Göttin ein Kleinod mysteriösen Inhaltes zur Bewahrung anvertraut [2]), welches höchst wahrscheinlich nichts anderes ist als

---

7) Mit Lobeck Agl. 1253. — Der Gang des Demetercultus, der erst rein, dann kabeirisch, endlich zugleich kybelisch war, bildet sich gleichsam ab in der Geschichte der Priesterin bei Callimachus Epigr. 41:

Ἱερέη Δήμητρος ἐγώ ποτε καὶ πάλιν Καβείρων
Ὦνερ, καὶ μετέπειτα Δινδυμένης.

1) Paus. 2, 35, 4. Chthonia, die auch den Tempel der Dem. auf Pron. stiftete, ist eigentlich wohl die Göttin selbst. — Die Wanderungen, Einkehrungen, Stiftungen und *παρακαταθῆκαι* der fahrenden Priester, Missionäre, wie Kaukon, Lykos, Methapos wurden auf die Göttin übergetragen. — Phoroneus (auch in Bezug auf das Feuer ein argischer Prometheus) hat selbst s. Namen von der Fruchtbarkeit, von *φέρειν* (nicht für *φέρβειν*, wie Welcker Anhang zu Schwenck And. S. 299 will). — Die Endung ist augmentativ *ων*, *ιων*, *ωνος*, *ωνευς*, *ωνιος*, z. B. *Τιθῶνος*, *Τροφώνιος*, *Εὐφορίων* (s. oben bei *Δευκαλίων*), *ιωνη*, *ιονη* etc. — Verwandt ist die lat. Feronia. S. Schwenck 36. Welcker a. O. 300.

2) *παρακατατίθεσθαι* ist das solchen Mysterien eigenthümliche Wort, Clem. Alex. Protr. p. 16: *Κάβειροι (Κορυβ.) αἰδοῖα καὶ κίστην θρησκεύειν, παρατιθέμενοι Τυῤῥηνοῖς.* So *παρακαταθήκη* ein geheimes heili-

ein verdecktes Symbol, etwa in einem heiligen Kästchen, dergleichen die neben Demeter thronende Despoina (Persephone) auf dem Schoosse hatte in ihrem Tempel unfern Megalopolis [3]) und ebenso Kleoböa im delphischen Gemälde des Polygnotos auf dem Schoosse hat, um zu bezeichnen, dass sie es war, welche die Orgien der Demeter von Paros nach Thasos brachte [4]). Hier aber bei Theben kommt die Göttin selbst, sowie ja mehrentheils die Götter selbst erscheinend ihren Dienst einführen, wie Apollo, wie Dionysos, so insbesondere die weit umher wandernde Demeter. Wir haben also auch hier eine Stiftungssage ihres Dienstes und zwar ihres Geheimdienstes. Die Anvertrauung der Gabe und die Behütung ihres Geheimnisses stimmt auf eine Art, die nicht zufällig sein kann, überein mit dem Namen und Grundbegriff des Prometheus. Wir dürfen also, abgesehen von dem geschichtlichen Anlasse, der sich in Aetnäos dem Sohne des Prometheus zeigt, die Bezeichnung agrarischer Klugheit und Voraussicht in Prometheus angedeutet erkennen; und da das ihm übergebene Kleinod unstreitig eine Symbolik des Samens und der Samenbefruchtung enthielt, so wird dadurch der Begriff des Prometheus näher bestimmt als die *Vorbedachtsamkeit der Samenbewahrung*, welche dem Ganzen der Mysterien wie der Mythen von Demeter und Kora zu Grunde liegt. Wir würden sagen, Prometheus entspreche ganz unserem *Vorrathe*, wenn nicht darin vielmehr eine scherzende Vergleichung als eine ernste Etymologie bei der nur zufälligen Uebereinstimmung des Wortlautes stattfände. — Wollte man den Namen Prometheus nur auf die kluge Besorgung des heiligen Dienstes beziehen, so wäre dies zu allgemein und weder der Eigenthümlichkeit des Prometheus als des Vorbedachtsamen, noch der des Heiligthumes als eines demetrischen entsprechend. Die Voraussicht des Landbaues kann sich zwar auch auf verschiedene Art zeigen durch Beobachtung der Zeiten, durch Be-

---

ges Pfand, eine Art Palladium, bestehend in der Urkunde der Demetermysterien, Paus. 4, 20, 4; 4, 26, 8; 9, 25, 6. — Auch *παρατίθεσθαι*, z. B. *ἱερὰ ἔργα παρ' Ἀνδανίῃ θέτο κεδνῇ* Paus. 4, 1, 8. S. unten. — Dass hier nicht an eine Urkunde zu denken ist, wie dort in Messenien, zeigt der Empfang von Demeter selbst und *τὰ ἐς αὐτὴν τὴν παρακ. γενομένα*.

3) Paus. 8, 37, 4.

4) Paus. 10, 28, 5.

arbeitung des Bodens (Verdienste des Prometheus bei Aeschylus), durch Schutz vor verwüstenden Thieren und Fluthen; vorzüglich aber liegt der nothwendige Vorbedacht in der Sparung und Bewahrung eines Theils der Ernte zum Samen. Der Bewahrer wird in der Sage leicht zum Empfänger, nicht als ob das Empfangene selbst die Ernte ausdrücke, sondern weil die Gabe aus der Hand der Demeter als Stifterin kam. Die Sage stand unter Einfluss des Festgebrauches. Oefters sind aus heiligen Gebräuchen Mythen hervorgegangen oder durch sie näher bestimmt worden, wie für Prometheus uns die hesiodische Opfertheilung und die samische Bekränzung zeigen können [5]); die Gebräuche, insbesondere auch der Mysterien und ihrer Symbole, sind da nicht Folge, sondern Ursache der Legenden und sie selbst haben einen anderen geschichtlichen oder begrifflichen Grund, obwohl die Deuter der Festgebräuche die Ordnung oft umkehren und sie erst aus den Mythen entspringen lassen als Denkmale wirklicher Begebenheiten. Das Geben und Empfangen, das Herausnehmen und Hineinlegen der mysteriösen Symbole wird öfter erwähnt [6]); und auch hier fand Aehnliches wohl statt, es mochte nun darin der Empfang der heiligen Satzungen von der stiftenden Göttin dramatisch nachgebildet werden (wie zu Eleusis) oder unmittelbar der Begriff agrarischen Gebens und Nehmens durch jenen Ritus ausgedrückt sein.

§. 164. Wenn nun die Bedeutung dieses von Demeter dem Prometheus anvertraueten Gutes ziemlich offen daliegt, so bleibt doch die Form geheim. Aber die Sache selbst sowie die Analogie gestattet uns wenigstens Muthmassungen. Diese aber führen uns auf den Phallus, wenigstens mehr als auf andere heilige Spielwerke. Dass Hermes Ithyphallicus und die Legende von seiner durch Persephones Anblick erregten Brunst den kabeirischen Demetermysterien angehört, haben wir schon oben gesehen [1]). Dadurch bestätigt sich, dass die obscuren Symbole von beiden Geschlechtern entlehnt, wo sie unbestimmt den Mysterien beigelegt werden, auch diesen berühmtesten, den Demeter- und Kabeirenmysterien zukommen, nicht bloss denen

5) Vgl. Müller Prolegg. S. 69 flg.

6) *ἀπεθέμην ἐς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου ἐς κίστην* v. d. Eleusinien Klem. Alex. Protr. 13, d. Lob. Agl. 25.

1) §. 158 Anm. 2.

des Dionysos und denen der Kybele [2]). Zwar hat man auch auf Kunstdenkmälern den aus dem Korbe hervorsehenden Phallus erkannt, z. B. auf der vordem mantuanischen, nachher und hoffentlich jetzt wieder braunschweigischen Onyxvase [3]). Doch scheint dieses Symbol im offenen Fruchtkorbe vielmehr nur als Schutzmittel gegen das böse Auge, gegen Neid und Zauberei zu dienen. Als Mysterium ist das Obscene nicht Gegenstand der profanen Kunst. Die Mysterienkästchen sieht man bisweilen halbgelüftet (und selbst dies ist hedeutsam), ohne dass doch ein Symbol hervorblickte [4]). Aber nur das Hervorblicken des

2) Zwar der Inhalt der mystischen Kästchen war mannichfaltig, Früchte und Gebäck, nicht bloss obscener Form Lob. Agl. p. 56, 704, 1050 flgg. und schon Sacy bemerkt zu St. Croix Mystères du Paganisme N. E. I, 319, dass Klemens die Symbole verschiedener Götter verbindet. Das αἰδοῖον ἐν κίστῃ Klem. Alex. Protr. 12d ist das des Dionysos und gehört den pseudokabeirischen, d. i. den korybantischen Sabazien an. (S. ob. §. 157 Anm. 9 u. 10.) — Aber auch in den Thesmophorien zeigt sich das αἰδοῖον γυναικ., κτεὶς Klem. Alex. Protr. 14b oder μύλλος genannt (in Sicilien) Athenaeus 14, 56, 647a und die Eleusinier hatten Obscenitäten nicht bloss der Legende (Klemens a. O. 13C), sondern auch der Gebräuche, Tertullian in Valentin. p. 289: „Eleusinia haeresis quod tacet pudor est .. tota suspiria epoptarum .. simulacrum membri viriiis revelatur" (Lob. Agl. 32) u. Epiphanias l. 3. adv. Haereses T. II p. 1092 (Lob. Agl. 704).

3) S. Montfaucon II p. 131 und beschrieben von H. K. G. im Kunstblatte 1827 no. 95, wo die Opferscene dieser Vase für eine cerealische erklärt wird. Aber es ist vielmehr eine bacchische, wie das neben der Sau geführte Reh, die ithyphallische Herme, die phrygische Mütze des Priesters und die aus dem Kistchen vorschauende Schlange zeigen. Neben diesem ist hier ein Fruchtkorb mit dem Phallus als Fascinium. Dasselbe Symbol unter Früchten hervorragend scheucht die Nemesis, die segenbeneidende, Winck. Mon. Ined. no. 26. Vgl. Panofka Annali dell' Inst. di Corr. Arch. 1829 S. 271. Als Scheuchen nicht nur der Vögel, sondern auch der bösen Dämonen dienten zwar auch Masken und andere γελοῖα Poll. 7, 108 wegen Missgestalt; doch der Phallus wurde als Symbol der Fruchtbarkeit und des Segens als Attribut des Dionysos und des Hermes Ithyph. zum schützenden Amulet.

4) So das halboffene Kästchen ohne Symbole in der bacchischen Mysteriensonne auf d. Vase von Canosa (n. Millin bei Creuzer Symb. Bildh. T. 43). Die weibliche Figur, die es hält, ist also wohl *Telete*, da die andere, die mit zwei Fackeln, *Hekate* ist, wie die Beischrift anderwerts zeigt (Mon. Ined. dell' Inst. di Corresp. Arch. Pl. IV. vgl. Annali 1829 p. 261); Hekate als Göttin der Nacht den verschiedenen Mysterien beiwohnend.

Symboles unter halbgelüftetem Deckel ist ein an sich genügendes Merkmal der Mysterienkästchen, so dass ebendeshalb der Mangel desselben die Beziehung auf Mysterien ausschliesst, wenn nichts Anderes deutlich dafür spricht, z. B. auf dem geschnittenen Steine [5]), wo man bald einen Mysten, bald Epimetheus mit der Pandorakiste zu sehen geglaubt hat, da doch der daneben steckende Speer mit Steigbügel vielmehr auf einen Helden, etwa Iason mit Medea's Salbenkästchen hinweist. Aber eben jenes Hervorsehen aus halbverdeckten Mysterienkästchen lässt die Symbole oft zweideutig. So hat man den Phallus verkannt und mit der Schlange verwechselt, die so häufig unter dem gelüfteten Deckel hervorschlängelt meist auf dionysischen, seltener auf reindemetrischen Vorstellungen [6]). Dass die Schlange der mystischen Kästchen oder Körbchen nur eine Stellvertreterin des Phallus sei [7]) in exoterischer künstlerischer Darstellung, ist eine unerwiesene Vermuthung, zumal da sowohl die Schlange selbst eine Rolle spielt in den bacchischen Myste-

5) Manche angebliche Mysterienkästchen sind Schmuckkästchen oder Chatullen oder Krepundienkästchen (vgl. des Plautus Cistellaria).

6) Das Kästchen mit d. Schlange ist *beinahe überall nur bacchisch*, daher auf dem Relief Mus. Napol. II, 29, 30 das daneben an d. Ziege saugende Kind nicht Zeus ist (wie Creuz. Symb. III 265 meint), sondern Bacchus, wie ausser d. Schlangenkästchen die Panisken u. A. zeigen; Bacchus trinkt aus d. Horn der Amalthea auch auf einem Relief d. P. Giustiniani Hirt Bilderb. tab. 21 no. 2 Heft II S. 163. — So d. Schlangenkästchen auf d. grössten der Kameen (jetzt in Paris, ehedem in d. vatic. Bibl.), wo Dionysos mit der mohntragenden Ariadne (ob deshalb Kora? n. Müller Archäol. S. 461) Millin G. M. 48, 275. Bei Hirt Bilderb. T. 10 n. 7 sieht man einen Thyrsus statt des Mohnkopfes! Der eine der alten Centauren hat, vermuthe ich, Castagnetten in der Hand, wie die anderen Tympanum und Flöten. — Das Kästchen mit der Schlange und abgestossenem (nicht, wie sonst, nur gelüftetem) Deckel zwischen *Demeter* und dem fussbeflügelten, ährenempfangenden Triptolem im Relief d. Pall. Colonna Welcker Zeitschr. f. Kunst I, 1 S. 26 flgg. T. II f. 8. — Das *ME* auf d. nummis cistophoris mit den Schlangenkästchen bedeutet wohl Megalopolis oder Messene, Sitze der Demeter (N. Millin zu Gall. Myth. T. 58 n. 274 ist es ein Prytanenname).

7) Bei Böttiger Ideen z. Arch. d. Mal. S. 184 heisst die Schlange „Substitut des Phallus." Nach dems. in d. Id. z. Kunstmyth. S. 54 ist d. Phallus ein sabäisches Symbol, die Schlange ein urgriechischer Fetisch, und jenes aus Phönizien und Kleinasien kommend ist zu diesem hinzugetreten.

rien ausserhalb der heiligen Kiste [8]), als auch die Phallusbildung sonst nicht von der Kunst verschmäht wurde, z. B. als Amulet und als Zeichen des Priapus und ithyphallischen Hermes. Dies also war muthmasslich die Form des anvertrauten Kleinodes, dessen Stoff unstreitig ein Mehlteig war gleichwie in dem mystischen mannichfach gestalteten Spielwerke des Dionysos und in anderem heiligen und sinnbildlichen Backwerke [9]). Unsere Vermuthung über die Form des anvertrauten Heiligthumes wird noch wahrscheinlicher durch den Umstand, dass eine Legende sich daran knüpfte von dem, was einst damit geschehen sei, ähnlich vielleicht den obscenen und blutigen, angeblich kabeirischen, vielmehr korybantischen Mysteriensagen, die vielleicht auch hier Eingang gefunden hatten [10]).

§. 165. Dass Prometheus als Empfänger der Demeter und Bewahrer des von ihr ihm anvertraueten Geheimgutes die Vorsicht und Klugheit des Ackerbaues und der Landwirthschaft bezeichne, wird, wie oben die gleiche Bedeutung seines Bundes mit den Kabeiren, so hier durch die Analogie anderer Genossen und Diener der Demeter bestätigt, deren Namen ungefähr denselben Begriff enthalten und zum Theil aus derselben Wurzel entspringen, wie Agamedes, Polymede, Alkimede, Phronia; hierzu die Namen verwandten Sinnes und die von der

---

8) Z. B. Demosth. de corona 313, 25 u. d. Ausl. (*ὄφις παρείας.*) Cf. Lob. Agl. 646. In der ebenfalls auf die Sabazien sich beziehenden Stelle Clem. Alex. Protr. 11, C lese ich:

ταῦρος δράκοντος καὶ δράκων ταύρου πατὴρ
ἐνῶρτο κρύφιον κέντρον βοϊκολον ...

(statt des sinnlosen *ἐν ὄρει τό*) d. i. die Schlange sprang heimlich auf den Thyrsus. (Zeus als Schlange ward von Persephone Vater des Dionysos *ταυρόμορφος* nach orphischer Lehre.)

9) Backwerke in der heiligen Kiste Lob. Agl 704 und bes. 1050 figg., zum Theil obscene, wie die *μύλλοι* u. die coliphia a. O. 1067, viell. d. *πυραμίς* Agl. 704 Anm i. Solches Gebäck, wie zu Athen in den Thesmophorien, zu Clermont en Auvergne, zu Meissen.

10) Paus. sagt: *ἥτις μὲν δὴ ἦν ἡ παρακαταθήκη καὶ τὰ ἐς αὐτὴν* (sc. *τὴν παρακαταθ.*) *γενόμενα οὐχ ὅσιον ... γράφειν.* Der Sinn der Worte *τὰ ... γενόμενα* ist nicht etwa *τὰ αὐτῇ* (*τ. Δήμητρι*) *δρώμενα*, denn davon war vorher gesprochen. Schon das *γενόμενα*, nicht *γιγνόμενα*, zeigt dass eine Sage von etwas *einst* Geschehenem gemeint ist; ob damals bei der Ankunft der Demeter oder zu anderer Zeit, ist unbestimmt. — Die Legende von den Zeugungstheilen des zerrissenen Kabeiros in der heiligen Kiste b. Clem. Al. Protr. p. 12 d.

Klugheit und Kenntniss entlehnten Beiworte [1]). — Willkürliche, nicht aus dem Namen und Wesen des Prometheus entlehnte Deutungen seines Verhältnisses zu Demeter zu widerlegen können wir um so mehr überhoben sein, da Einiges dieser Art oben bei Gelegenheit der Kabeiren beseitigt worden ist, z. B. die Beziehung auf Feuer und Schmiedearbeit. Zwar könnte man für diese eine Bestätigung im *Aetnäos* finden, der hier als Sohn und Theilnehmer des Prometheus erscheint; aber wenn anders dieser von dem sicilischen Berge benannt ist (denn viele Namen der Helden- und Priestersagen sind von Ländern und Orten entlehnt, wie hier bald nachher Potneus und Isthmiades), so liegt doch der Grund gewiss nicht in der Feuerstätte des Aetna; denn abgesehen davon, dass die Verlegung der hephästischen Werkstatt vom Olymp in den Aetna eine nachhesiodische und erst spät allgemeine Idee war, hat ja Schmiedewerk und Feuer eine nur entfernte oder keine Beziehung auf Demeter. Die Etymologie des Namens Aetnäos von der Wurzel, welche Hauchen und daher Dampfen, Rauchen und Brennen bedeutet, ist richtig, aber nur in sofern, als es die Namenerklärung des Aetna ist [2]). Dass Aetnäos aber wegen dieser vulcanischen

---

1) Creuzer Symb. II 378, 381.

2) *Αἰτναῖος* bedeutet nur den ätnäischen aus Sicilien und ausserdem poetisch den *grossen*, letzteres aber nur von Dingen und Thieren (Soph. Oed. Col. 304. Aristoph. Pac. 73). Zwar fehlt es nicht an Scheingründen der Etymologie und Analogie für *Aetnäos* als *Diener des Hephäst*. Er soll unmittelbar von *αἴθω* genannt sein, wie *Αἴτνα* (wogegen doch die Endung *-ναῖος* streitet), oder sugleich von der Wurzel *ἄω*, ich blase, dampfe, also mit Anspielung auf Rauch, *ἀτμὸς* und Russ, *αἰθάλη*. So ist Aethiops Sohn des Hephäst, wie Europs (Schmutzgesicht) Sohn des Feuergebers Phoroneus Paus. 2, 34, 4. Die athenischen Demen *Αἰθαλίδαι* und *Ἡφαιστιάδαι* waren nicht zufällig einander benachbart und unfern dem äusseren *Κεραμεικὸς* gelegen (s. ob. b. d. Prometheen). Ich halte selbst Sethlans, den etrusk Namen des Hephäst für möglicherweise verwandt mit *αἰθαλόεις* (wie Vulcanus mit ulka sanskr., d. i. Feuer und mit Wolke, d i. Rauch. Schlegel Ind. Biblioth. I, 320). Die Verwandtschaft von *αἴθειν* und *Αἴτνα* zeigte sich vielleicht in der alten Aussprache dieses Namens, daher *ΑΙΟΝΑ*, d. i. *ΑΙΘΝΑ*, Aetna, auf dem Scarabäus (Millin Gall. Myth. 121, 477) beigeschrieben dem Berge, aus welchem ein von Herakles, Vorsteher der Thermen, aufgefangener Quell springt. (Falsch gelesen von Millin und Visconti. S. Raoul Rochette S. quelques noms etc. in Ferussac Bull. des sc. hist. 1831 Juli S. 259.) — Aber alles dieses kann nicht beweisen, dass

Bedeutsamkeit des Namens von Lemnos herstamme, ist eine unbegründete Vermuthung, da der lemnische Hephästos mit den thebischen Kabeiren nichts gemein hat, wie wir oben gesehen [3]). Von dem sicilischen Berge ist ebenso wie anderwerts Demeter selbst, so hier ihr Mitempfänger und Freund benannt, unstreitig aus agrarischem Grunde. Die Wanderung etwa eines Demeterpriesters von Sicilien her bis Böotien ist nicht anzunehmen, obwohl eine Verbindung auf mehrfachem Wege, z. B. durch das benachbarte Chalkis, Mutterstadt von Katana und Tauromenion vermittelt sein konnte. Aber der auf diesen Wegen durch die in diesem nachhesiodischen Zeitraume neugestifteten Colonien verbreitete Ruhm der Fruchtbarkeit Siciliens, insbesondere der Umgegend des Aetna genügt, um die mythischen Sagen zu erklären, welche die Persephone von dort rauben und Demeter von dort aus ihren Cultus oder ihre Mysterien umhertragen, ja in dem Aetna selbst ihre Fackel entzünden

---

Αἴτνα oder dass *Αἰτναῖος* eine allgemeinere vulcanische oder eine feuerkünstlerische Bedeutung habe.

3) Mag der uralte Sitz des Hephäst zu Lemnos einen technischen oder einen vulcanischen Grund haben (s. über den Mosychlos Buttm. im Mus. d. Alterthumswiss. I, 295 flgg. und Ukert in d. geogr. Ephem. 1812 Decbr.), nirgends steht Aetna von dem lemnischen Local. — In d. Fragment aus Accius Philoctet (wo auch des Prom. furt. Lemnium) b. Varro L. L. 6 p. 89 Bip. ist *Aetnaea vi* nur Conjectur Scaligers für *et Naevius* und auch dies wäre doch nur eine Vergleichung mit d. *sicil.* Aetna. Letzterer ist auch gemeint und der Ruhestätte zu Lemnos *entgegengesetzt* bei Statius Thebais 5, 50: Lemnos, ubi ignifera fessus respirat ab Aetna. — Der Name oder Beiname *Αἰθάλεια* für Lemnos Polybius B. 34 bei Steph. Byz. v. *Αἰθάλη* (einer tyrsen. Insel) bezieht sich wohl nicht auf Eisenarbeit (wie Welcker Tril. S. 209 von *αἴθων*), sondern auf das russige Ansehen der Küste, wie die Cikade *αἰθαλίων* von der Farbe. Athalides, der aus dem lokrischen Alope gebürtige Herold (Apollon. Rhod. I, 55 und 640) kommt ebenso zufällig nach Lemnos wie die übrigen Argonauten. (Dag. Welcker Tril. S. 209, 276.) So fällt der Grund weg für *alte* Aethaliden zu Lemnos. Gab es deren dort, so waren es Colonisten des athenischen Demos dieses Namens. Aber die Erzbildner Kritias ὁ *νησιώτης* und Alkamenes ὁ *Λήμνιος* oder (wie Is. Voss bei Suid. liest) ὁ *Λίμνιος* können jenes nicht bestätigen, zumal da ihr Geburtsort zweifelhaft bleibt (vgl. K. O. Müller de Phidia p. 40 sqq.). — Die Deutung des lemnischen Mythus (Iliade I, 593) auf Waffenschmiede und dergl. (nach Hellanikos, Porphyrius u. A.) hat an sich keinen geschichtlichen Werth.

lassen [4]). So trat aus gleichem Grunde Dionysos mit Hephästos in engen Bund unstreitig eben wegen des Fruchtsegens der lemnischen oder anderer vulcanischer Gegenden (s. oben §. 162 Anm. 1). Und jene Sagen wiederum sammt der daran geknüpften Meinung über Sicilien genügen, um den Namen Aetnäos an einem böotischen Demeterdiener zu erklären, wie so manche scheinbar geschichtliche und künstlerische Denkmäler, ohne dass man an eine wirkliche Einführung edler Getreidearten oder besserer Ackerkünste von dort so wenig nach Eleusis als hieher glauben müsste. Vielleicht war wirklich der Stifter oder ein alter Ordner der böotischen Demetermysterien aus jenem Grunde schon von den Zeitgenossen Aetnäos benannt worden; denn obwohl die Bedeutsamkeit des Namens den Verdacht einer blossen Erdichtung begünstigt, so weist uns doch die Besonderheit eben dieses Namens auf eine wahrscheinlich zu Grunde liegende Thatsache zurück. — Anders verhält es sich mit Prometheus, dessen Bedeutung seine begriffliche Allgemeinheit deutlich ausspricht und durch Analogie bewährt. Wie Aetnäos, so ist ja auch Deukalion, so sind, wie wir sehen werden, Lykos und Chimareus Söhne des Prometheus [5]), jener als der Kluge, diese als Seher. Es wäre ein falscher Weg der Erklärung, wenn man in solchen Fällen die bedeutsame Person des Vaters aus einem gleichlautenden Beinamen des Sohnes entstehen liesse, so dass die Form der Sage selbst ursprüngliche Einheit der Person, z. B. einen Aetnäos Prometheus gezeigt hätte. Vielmehr die Absonderung der hervorragenden Eigenschaft und ihre Erhebung zum selbständigen Wesen, also die Zerlegung in mehrere Personen ist die sinnlichere, lebendigere Form, welche ursprünglich und unmittelbar aus dem Begriffe der Eigenschaft selbst hervorging, Daher ist die Erklärung von Dämonen und Heroen aus anfänglichen Beiwörtern und Nebenformen der Götter wohl selten die wahre, denn dadurch geht eben jene sinnliche Auffassung der ältesten Zeit verloren. Demnach halten wir Prometheus auch hier wie anderwerts für eine Personification der Vorsicht und Vorsorge und hier zwar zuerst in der oben bestimmten Beziehung auf Ackerbau und Samenbewahrung; dann aber ebendeshalb übergetragen auf die Einführung der

4) Cic. in Verr. IV c. 48. Diodor. 5, 4.
5) Tzetz zu Lycophr. 132.

Symbole dieser Begriffe entstand die genealogischmythische Anknüpfung des Prometheus an die Mysterienstiftung. Die Personificationen wurden gleich anderen Dämonen, also Prometheus gleich den Kabeiren von der Volkssage, hier von der thebäischen, vermenscht, vielleicht schon früher, bevor die Logographen dasselbe vielen Heroen, und lange bevor Euhemeros ebendies den grossen Göttern anzuthun wagte.

Fragen wir nach der Zeitfolge, in welcher hier die Einführung der Demeter, ihrer Mysterien, der Kabeiren und des Prometheus zu einander stehen, so möchte die Wahrheit wohl eine ganz andere sein als die Vorstellung der Sage. Nach dieser waren zuerst hier die Kabeiren, dann Prometheus; zu ihm endlich kam Demeter und mit ihr zugleich ihre Mysterien und alles dies in uralter, angeblich vorepigonischer Zeit. In der That aber ist die umgekehrte Zeitfolge die weit wahrscheinlichere. Die Kunst des Ackerbaues nnd irgend ein Cultus der Demeter mag in der fruchtbaren Umgegend Thebens wie überhaupt in Böotien uralt sein. Die Mysterien, welche nirgends von Homer [6]) und nur in zweifelhafter Anführung von Hesiod [7]) erwähnt werden, gehören, wie neuerlich unwidersprechlich bewiesen worden ist, höchst wahrscheinlich insgesammt der nachhomerischen und was ihre Verbreitung und ihren Ruhm betrifft, ganz gewiss erst diesem nachhesiodischen Zeitraume an. Namentlich scheint die Einführung der Demetermysterien von Ort zu Ort ungefähr in der Zeit sich fortgepflanzt und vervielfältigt zu haben, welche Kleoböa die Priesterin bezeichnet, die im Gemälde des Polygnotos das mystische Kistchen auf dem Schoosse hat, weil sie den Geheimdienst ihrer Göttin von Paros nach Thasos brachte im dritten Menschenalter vor Archilochos [8]), also im achten Jahrhunderte vor Christus. Nachher erst ge-

6) Lob. Agl. 303 bei Hom. keine Reinigung, Sühnung, Einweihung, keine Mysterien. — Vgl. das. 312 die Schilderung der nachhesiodischen Umwandelung.

7) Aus Hesiod d. τελεταί des Dionysos Apollod. 2, 2, 2; die Demeter zu Eleusis Strabo 9, 1 (236 Ster.). — Nach dem Marmor Parium Epoch. 12 die Ankunft d. Demeter zu Eleus schon 1145 J. v. Diognetos, ungefähr 1400 J. v. Chr. Gewiss ist der Cult der Göttin hier wie bei Theben u. a. O. älter als die Mysterien, d. i. die Einweihungen und symbolisch ausgebildete Geheimfeier.

8) Kleoböa sitzt mit Tellis, dem Urgrossvater des Archilochos in Charons Kahne Paus. 10, 28, 3.

langten die Kabeiren, wenn sie auch schon vorher vielleicht als locale untergeordnete Dämonen existirten, zu grösserer Ehre vermittelst der Mysterien, die ja überhaupt die obscuren Wesen mit Vorliebe feierten, und die Demetermysterien namentlich waren es, in denen die Kabeiren unstreitig wegen ihrer eigenen agrarischen Bedeutung erhoben und verbreitet wurden. Auch in Paros wie in Samos, Imbros, Lemnos, Samothrake [9]) fanden wir mehr oder weniger deutlich die Kabeiren neben Demeter und so ist die Demeter der Kleoböa selbst eine kabeirische oder mit Kabeiren nachher verbundene und wir sind um so mehr berechtigt, ihre Zeitbestimmung auf die thebäische anzuwenden. Endlich zuletzt trat Prometheus hinzu als eine nicht neugebildete, sondern nur angewendete Personification unter Einfluss der schon berühmt gewordenen hesiodischen Dichtung, doch nicht später als gegen Ende des von uns jetzt behandelten Zeitraumes, wie wir wegen der Reihe der ferner sich folgenden Begebenheiten unserer Sage muthmassen durften. (S. oben zu Anfang dieses Capitels.)

§. 166. So wenig eine sichere und genaue Chronologie in solchen Dingen möglich ist, so zuverlässig falsch und übertrieben ist die Hinaufrückung in die vorepigonische Zeit. Die Zurückverlegung in das vorgeschichtliche Alterthum jenseit des Heraklidenzuges ist bekanntlich die gemeinsame Form aller Mythen, selbst der augenscheinlich jüngeren, wie z. B. der durch Colonien in geschichtlicher Zeit erzeugten [1]). Da nun die thebäische Sage die überlieferte Thatsache einer wirklichen Unterbrechung des demeterkabeirischen Geheimdienstes durch einen feindlichen Heereszug mythisch behandelte, so ergriff sie natürlich vor anderen den Zug der Epigonen als den berühmtesten der Feindeseinfälle mythischer Zeit, welche eine Eroberung der Landschaft von Theben bewirkten. Zwar hatte auf den Grenzen der Zeit, wo das Vorgeschichtliche und das Geschichtliche sich berühren, in der Epoche der grossen Stämmewanderung der Griechen auch diese Gegend mehrere Erschütterungen erfah-

---

9) Denn minder begründet, wie schon oben bemerkt (§. 155 Anm. 2), scheint uns die Vermuthung, dass Kabeiren hier bei Theben nur ein nach samothrakischer und lemnischer Analogie später eingeführter Name sei, der hier dem Stifter des Demeterdienstes gegeben worden, weil dort die Demeterdämonen so hiessen.

1) K. O. Müller myth. Prolegg. 63.

ren, z. B. bei der Rückkehr der nach Arne in Thessalien vertriebenen Kadmeer und Vertreibung der tyrrhenischen Pelasger nach Attika [2]). Aber dass dieses Ereigniss mit dem Epigonenzuge verwechselt worden sei, ist theils an sich nicht wahrscheinlich (denn die Rückkehr der Kadmeer hätte eher die alten heiligen Gebräuche herstellen als sie unterbrechen müssen), theils hauptsächlich der Zeitbestimmung wegen, da die Stiftung der Mysterien sammt Prometheus und Aetnäos zufolge den oben gegebenen Gründen mehrere Jahrhunderte jünger ist als jene Wanderungen, die um 1100 v. Chr. gesetzt werden. Es ist also eine spätere Invasion die Ursache einer Unterbrechung des heiligen Dienstes gewesen in der Zeit der grossen Lücke unserer Geschichte Griechenlands vor den Perserkriegen. Die Sage der Thebäer übersprang natürlich, wo es galt das Heiligthum durch Mythik zu erhöhen, jene neueren Fehden, wenn anders etwas davon bekannt war und schob für die verlorene geschichtliche Begebenheit am liebsten jene berühmte echt mythische unter.

Nachdem, fährt die Sage fort, die Mysterien so einige Zeit unterbrochen gewesen, erneuerte [3]) sie Pelarge, Tochter des Potneus mit ihrem Genossen Isthmiades: unbekannte, doch wie es scheint nicht bedeutungslose Namen. Dass Pelarge von den Pelasgen (in alter eretrischer Form Pelargen) genannt sei, weil sie selbst oder weil die Kabeiren und die kabeirische De-

---

2) Nach K. O. Müllers Vermuthung (Orchomenos S. 453 vgl. 124) wurde der pelasg. Demeterdienst bei Theben in Geheimdienst verwandelt, als durch die Böotier von Arne die tyrs. Pelasger aus Theben vertrieben wurden (wie die Thrakier nach dem Parnass, daher die Thrakiden zu Delphi Diod. 16, 24) um 60 J. n. Trojas Zerst. S. das. d. Zeittafel S. 476. Ueb. d. Uebereinstimmung Strabo's 9, 1, 249 Ster. mit anderen Zeitangaben Siebelis in Comm. Soc. Ph. Lips. 1, 197. — Ueber die Frage, ob dies die Mysterienentstehung veranlasste, s. unten Anm. 12.

3) Paus. I, 25, 7: *καταστήσασθαι ἐξ ἀρχῆς*, d. i. von neuem (die Bedeutung fehlt b. Schneid. u. Passow). Demosth. de m. g. legat. 388, 11: *οὐδεὶς ἠθέλησε ἐξ ἀρχῆς πολεμεῖν*. So *ἐξ ἀρχῆς πάλιν* Aristoph Plut. 221, 867 Xen. Cyrop. 1, 4, 13, Aeschines de m. g. leg. 338 R. und *ἐξ ὑπαρχῆς αὖθις* Soph. Oed. Tyr. 132. Auch hier bei Paus. könnte man lesen *καταστ. τὰ ὄργια αὖ* (st. *αὐτοῦ*) *λεγ. ἐξ ἀρχῆς*. Aber das *αὖ* ist hier überflüssig wegen des Zusammenhanges, wie bei Demosth. a. O. *Αὐτοῦ* (wofür Kuhn *αὐτῶν* vermuthete) ist richtig: *dort*, d. i. in der Gegend des alten Kabeirion, wenn auch nicht genau an der alten Stelle.

meter von jenem Volksstamme abgeleitet worden, ist unwahrscheinlich [4]). Zwar werden die samothrakischen Kabeiren pelasgisch genannt von Herodot und die Kabeiren als Götter der Pelasger erwähnt von Myrsilos. Aber dies kommt wohl nur daher, dass ein Zweig dieses Stammes auf jener Insel und in deren Nachbarschaft, in Lemnos und auf makedonischen und asiatischen Küsten verbreitet war. Dass die Kabeiren aber ursprünglich und eigenthümlich den Pelasgern und diesen überall, oder auch nur, dass sie ihnen vorzüglich angehört haben, dafür findet sich kein Zeugniss und in der Hauptstelle bei Strabo keine Andeutung davon. Nun sollen zwar von den aus Arne zurückkehrenden Böotiern diejenigen Pelasger vertrieben worden sein, welche in Attika die pelargische Mauer bauten und von da nach jenen Inseln auswanderten. Aber auch diese an sich zweifelhafte Sage berechtigt uns nicht zu der Annahme, dass das Kabeirion bei Theben pelasgisch sei, wofür sich bei Pausanias keine Stütze findet. Die Priesterin Pelarge (die in jenem Falle eher Pelasgike heissen würde) kann entweder von schwarzweisser Kleidung oder von der Verwaltung des heiligen Amtes [5]) oder zufällig so benannt sein. — Ihr Vater *Potneus* deutet nicht unwahrscheinlich auf ihre Herkunft aus der ebenfalls böotischen Potniä, wo der Hain der Demeter und Kora und ihre unterirdischen Hallen, Megara genannt (wie in Paros und anderwerts), einen Cultus der Demeter zeigen, welcher dem kabeirischen derselben Göttin hier bei Thebä wie anderwerts ähnlich war [6]). Doch sind solche gentilische Namen

4) Myrsilos bei Dionys. Arch. I, 23 (oben §. 156 Anm. 6). — Demeter Pelasgis Paus. 2, 22, 1.

5) *Πελαργή* = *ἱεροπόλος* von *πέλειν* (*πολεῖν, ἀμφιπολεῖν*) *ἔργα*, das wie *δρᾶν* und *ἔρδειν* (*ἑορτή*) und das verwandte *ὄργια* heilige Verrichtungen bedeutet, z. B. in Methapos Versen *ἱερὰ ἔργα* Paus. 4, 1, 8. So erkennt Müller Orchom. 125 in dem Namen der Pelasgen, Pelargen dieselben Wortstämme, nur in anderem Sinne, nämlich dem der Ackerbauer. — Wer weiss, ob nicht auch *τὸ Πελαργικὸν τεῖχος* unmittelbar aus den Wortwurzeln zu erklären ist, nämlich als lateritius murus (das war n. Vitruv II, 8, 9 die östliche und nordöstliche, lat. m., qui spectat ad Hymett. et Pentel., also die pelasgische im Gegens. der südlichen, der kimonischen Paus. 1, 28, 3, Plut. Cim. 13) von *πηλός* und *ἔργον*, so dass in Aristophanes Scherze Wahrheit läge und die Sage von den mauerbauenden Pelasgern aus alter Verkennung des Wortes und Verwechselung entsprungen wäre.

6) Paus. 9, 8, 1. So stände *Ποτνεύς* statt *Ποτνιεύς*.

öfter auch bedeutungslos, wie hier *Isthmiades*. Denn dass Demeter, obwohl anderwerts mit Poseidon in natürlichem Bunde, auch auf dem Isthmos ein Heiligthum gehabt habe, davon finde ich keine Spur. — Pelarge gehört zu der geringen Zahl der Sterblichen, die nicht durch Heldenthaten, sondern durch Priesterthum die Heroenwürde und göttliche Ehre erlangten [7]. Wie dem Melampus zu Aegosthene in Megaris [8]) und wie dem Kaukon zu Messene geopfert wurde, beiden als Stiftern mysteriöser Weihen, so wird hier auf Befehl des dodonischen Orakels der Pelarge ein trächtiges Thier, unstreitig eine Sau dargebracht [9]). So wird der Priester, wie sonst oft in der äusseren Erscheinung, auch durch die Gleichheit des auf ihn übergetragenen Cultus ein Ebenbild seiner Gottheit. Mit diesem Dienste der Priesterin jedoch ist der Cult der Kabeiren insofern nicht zu vergleichen, als diese von Anfang Dämonen waren. — Der Ort, wo Pelarge die Weihungen und den mystischen Cult der Demeter und der Kabeiren erneuerte, wurde Alexiarus, d. i. der Fluchabwender genannt [10]), unstreitig eben von dem nun be-

7) Paus. 9, 25, 8, wo vielleicht doch die Lesart der Mss. richtig ist: *Πελαργὴν .. καὶ ἄλλα ἔμελλον ἐς τιμὴν καταστήσασθαι καὶ οἱ θυσία κ. τ. λ.*, d. i. sie sollten Pel. bei sich zu göttlichen Ehren erheben sowohl in anderer Hinsicht als u. s. w., wie *καθιστάναι τινὰ εἰς ἐλπίδας, εἰς πέδας, καθιστάναι εἰς βασίλειαν*. Nur Amasäus hat den Dativ.

8) Von Melampus Paus. 1, 44, 5; von Kaukon Paus. 4, 27, 6.

9) Ovid. Fast. 1, 67: Placantur .. Tellusque Ceresque Farre suo gravidae visceribusque suis, wo Gierig sich arg versieht. — Vgl. d. bos forda der Venus ib. 4, 630. — Das Schweinopfer der Ceres ib. I, 349; 4, 414. S. oben §. 161 Anm. 2.

10) Paus. 9, 25, 8: *μετενεγκεῖν δὲ (λέγουσι τὴν Πελ.) αὐτὰ ἐπὶ τὸν Ἀλεξιάρουν καλούμενον, ὅτι τῶν ὅρων ἐκτὸς ἐμύησεν ἡ Πελ. τῶν ἀρχ.* So Facius, nicht *ὅτι δὲ*. Kuhn conjicirte *τότε μὲν* für *ὅτι*. Ich verband früher *Ἀλεξιάρουν καλούμενον ὅτι τῶν ὅρων ἐκτὸς ἐμ.* und vermuthete daher *Ἀλλαξίορον*, d. i. Ueberschreitung oder Verlegung der heiligen Gronze oder *Ἀλησίορον*, Grenzirrung (Wendemark od. Trugmark), also Namendeutung im Zusatze (wie zu Anfang des folg. Cap. b. Paus. a. O. für *Ἡρακλέους Ἱπποδότου* trotz den Mss. richtig von Camerar. *Ἱπποδέτου* gesetzt ist wegen der hinzugefügten Erklärung *φασὶ τ. Ἡρ. τ. ἵππους συνδῆσαι*). Jenes vermuthete ich, weil ich *ὅτι δὲ* für unbestätigt hielt und weil sich so die Wiederholung der Nachricht und der Ausdruck *τ. ὅρων ἐκτὸς* am besten erklärte. Dagegen würde die Lesart *Ἀλεξιάρην καλουμένην ὅτι* sich selbst widersprechen: „Fluchabwenderin sei die Stätte genannt worden wegen Ortsverlegung der Weihen,“ da doch letztere eben Gefahr des Fluches brachte. — Doch bedarf es nun je-

schwichtigten Zorne der Götter und der nun gesühnten Schuld der Unterlassung des heiligen Dienstes. Doch war die Stätte nicht die rechte ursprüngliche, sei es, dass aus Irrthum oder wegen eines Hindernisses die sonst gewöhnliche genaue Beobachtung des alten heiligen Sitzes verabsäumt war. Doch die Nachkommen der alten Kabeiriten, d. i. angeblich der Einwohner von Kabeira, in der That aber der Priester und Umwohner des alten kabeirischen Heiligthumes, kehrten endlich selbst, soviel deren noch übrig waren, unter Telondes in ihre [11]) Heimath wieder und gaben die Mysterien ihrem Ursitze zurück. Die Vermuthung, dass erst durch jene angeblich epigonische, in der That aber viel jüngere Invasion der alte öffentliche Cult

---

ner kühneren Namenänderung nicht, da ὅτι δὲ die Lesart des Ms. Mosc. u. unstreitig auch des ms. Paris. Bekker. wegen des Folgenden (Τηλώνδης κ. τ. λ.) vorzuziehen ist. Dann ist Ἀλεξιάρους wohl nicht „Kriegabwender“ (so Müller Orchom. S. 453, wie ein Genosse des Herakles Alexiares heisst Apollod. 2, 7, 7), sondern „Fluchabwender“ wegen der Herstellung der Weihen, wie ἀλεξιάρη, Fluchabwenderin, der Kinder Stillerin, bei Hesiod Tagwerke 462 des neugepflügten Ackers Saat, νειός heisst und ebenso mit Anspielung auf Hesiod bei Plutarch Sympos. Qu. 3, 9 die harmonische Quinte, nämlich die der Trinker, das sänftigende, beseligende Mischverhältniss des Wassers zu Wein, wie 3 zu 2.

11) Wenn bei Pausanias a.O. ὅτι κ. τ. λ. (nicht ὅτι δὲ) als Namenerklärung eingeschoben wäre, so müsste Τηλώνδη für Τηλώνδης gelesen werden, so dass man verbände: Πελαργὴν καταστήσασθαι μὲν τ. ὁ... μετενεγκεῖν δὲ .. Τηλώνδη καὶ ... κατελθοῦσι, d. i, Pel. soll die Weihen hergestellt haben .. für Telondes und die übrigen Kabeiriten nach ihrer Rückkehr. Aber wozu würde dann Telondes genannt? Nach Aufnahme des ὅτι δὲ (s. vor. Anm.) lese und verbinde ich so: ὅτι δὲ τῶν ὀρ. ἐκτ. ἐμύησεν ἡ Π. τ. ἀρχ., Τηλώνδης καὶ ὅσοι γένους Καβειριδῶν ἐλείποντο κατελθοῦσιν, αὖθις εἰς τὴν Καβειραίαν sc. ἐμύησαν, d. i. Telondes und soviel der Kabeiriden bei ihrer Rückkehr übrig waren, weiheten wieder an der alten Kabeirenstätte. So bedarf es nicht der bekkerschen Einschaltung κατάγουσι, was an sich minder passend ist, da hier der Gegensatz des μυῆσαι ἐκτὸς τ. ὀρ., also nur die Zurückverlegung der Weihen auszudrücken war. Pausanias bedient sich auch sonst dieser kühnen Kürze der Nichtwiederholung des Zeitwortes, z. B. Paus. 1, 28, 3: περιβαλεῖν τὸ λοιπὸν λέγεται τοῦ τείχους Πελασγούς. φασὶ γὰρ Ἀγρόλαν καὶ Ὑπέρβιον scil. περιβαλεῖν. (Ich vermuthe καὶ, zumal da folgt: οἵτινες ἦσαν, οὐκ ἐδυν. μαθεῖν, obwohl es schon ohnedem klar ist, dass jene beiden nicht die mauerbauenden Pelasger sind, vgl. Herodot 6, 137 u. oben Anm. 5.) Ueber die Brachylogie des ἐμύησαν εἰς, wo εἰς scheinbar für ἐν wegen der Ortsveränderung, wie παρεῖναι εἰς, θεωρεῖν εἰς, s. Bernhardy Syntax 344.

zum Geheimdienste geworden sei, ist aus mehseren Gründen unstatthaft. Wenn auch zuweilen wegen Eroberung des Landes durch eine fremde Macht ein Cult ins Verborgene zurückgetreten ist, so berechtigt dies nicht zu einem Schlusse für die Entstehung der Mysterien überhaupt [12]). Hier aber steht auch der Cult der Kabeiren entgegen, der nie öffentlich war und die Sage selbst, welche den Dienst nicht insgeheim fortgesetzt, sondern eine zeitlang unterbrochen und dann durch Pelarge hergestellt werden lässt. So weit die thebäische Sage, die sich, wie man sieht, an gewisse Oertlichkeiten und fortdauernde Gebräuche anknüpfte.

§. 167. Eine Ergänzung dieser Sage finden wir unerwarteter Weise an einer ganz anderen Stelle bei Pausanias, nämlich da, wo er von den Weihen der grossen Götter zu Andania in Messenien spricht. Nachdem er erwähnt, dass dieser (wie man aus dem Folgenden sieht) der Demeter und der Kora und dem Hermes (wie zu Samothrake [1]) geweihete Dienst durch

---

12) Auch K. O. Müller (myth. Prolegg. 253 flg.) erkennt hierin nicht die einzige, aber eine gewöhnliche Art der Umbildung eines Cultus zum Mysterium. So vermuthet er (Orchomenos 453, vgl. oben Anm. 2), dass der pelasgische Cult der Kabeiren bei Theben durch die von Arne kommenden Böotier in Geheimdienst zurückgekehrt sei. Der dort von M. angeführte Herodot 2, 171 jedoch scheint eine solche Mysterienentstehung nicht zu bestätigen, da er im Gegentheil sagt, die Thesmophorien dauerten nicht fort bei den von den Doriern besiegten argischen Pelasgern, nur die freigebliebenen Arkader behielten sie.

1) Paus. 4, 1, 7. Doch das *ἥγνισα.. θαύμασα* der Inschrift beweiset nicht, dass Meth. nothwendig selbst sich die Bildsäule gesetzt. Ich lese:

Ἥγνισα δ' Ἑρμείαο δόμους μυστῶν τε κέλευθα
Δάματρος καὶ πρωτογόνου Κούρας, ὅθι φασὶ
Μεσσήνην θεῖναι μεγάλαισι θεαῖσιν ἀγῶνα
Φλυάδεω κλεινοῖο γόνου Καυκωνιάδαο

Lennep wollte *δόμους μεγάλης τε*, Lobeck (Agl. 1251) *δρόμους σταδίου τε*. Ich glaube *μυστῶν* ist von den benachbarten Sylben *-μους -τε* absorbirt und es ist nur von einem Aufzuge die Rede, ähnlich dem eleusischen (s. unt. v. Fackellaufe). Wullten wir mit Lobeck nach Amasäus *Κλεινοῖο* lesen, so müssten wir auch vorher §. 5 *Κλείνου* für *Κελαίνου* setzen. Statt *Καυκωνιάδαο* giebt Lob. „non ut .. restituerem, sed ut sensus pateret: *Καύκωνα ἀδοῦσαν*. Man könnte auch *δαεῖσαν*, belehrt, u. A. muthmassen. Doch *Καυκωνιάδης* kann für *Καύκων* stehen und die Lesart richtig sein.

Kaukon eingesetzt, durch Lykos erhöht worden sei, beides von Eleusis ausgegangene Männer, so fügt er hinzu: „Dass dieser Lykos ein Sohn des Pandion war, zeigen die unter dem Bilde des Methapos stehenden Verse. Methapos nämlich hat auch Einiges im Geheimdienste vor andern. Von Herkunft war Methapos ein Athener, ein Stifter von Weihen und allerlei Mysteriengebräuchen [2]). Dieser hat auch bei den Thebäern die Weihen der Kabeiren eingerichtet. Er hat in der Kapelle der Lykoniden ein Bild geweihet mit einer Inschrift, welche beweiset, dass meine Angaben (von Kaukon und Lykos) richtig sind und dass die Weihen in alter Zeit zu Andania waren.“ Man sieht deutlich, diese thebäischen Kabeirenmysterien sind eben die unsrigen, denn es gab keine anderen zu Theben und wenn hier die Theilnahme der kabeirischen Demeter nicht ausdrücklich erwähnt wird, so war dies um so weniger nöthig, da ja Methapos als Ordner der Demetermysterien zu Andania genannt war. Ob Methapos, der schon durch seinen Namen auf mysteriöse Begeisterung und orphische Trunkenheit hinweist (Methe), hier als Stifter oder nur als Ordner des thebäischen Geheimdienstes bezeichnet wird, bleibt zweifelhaft, da das Wort des Einrichtens (*καταστήσασθαι*) zweideutig ist. Wahrscheinlich ist die Stiftung gemeint (in welchem Sinne das Wort nach wenigen Zeilen wiederkehrt) und so ergiebt sich ein Widerspruch des Pausanias sowohl mit der Wahrheit (denn Methapos war unstreitig nur Ordner, nicht Stifter), als auch mit sich selbst. Denn was er hier sagt, streitet dann gegen die oben von ihm mitgetheilte thebäische Sage, theils weil Prometheus und Aetnäos dort als Urheber der Mysterien erscheinen und Methapos nicht genannt ist, theils weil die Stiftung dort in ein höheres Alterthum zurückgesetzt wird, hier aber Methapos sich als ein jüngerer Priester verräth nicht nur in Vergleich des Kaukon und Lykos, die der mythischen Zeit angehören, sondern auch an sich wegen seiner Umfassung allerlei mystischer Culte und wegen der ihm zuge-

---

2) *Τελετῆς τε καὶ ὀργίων καὶ παντοίων συνθέτης*, wo Bekker mit Kuhn das *καὶ* vor *παντοίων* wegstreicht. Aber vielleicht ist *ἱερῶν* hinter *παντοίων* von dessen Endung *-ιων* absorbirt worden.

3) So *ἐξαρχῆς καταστήσασθαι ὄργια* Paus. 9, 25, 7 (s. ob. §. 166 Anm. 3) und so öfters v. d. Mysterien, z. B. *ὁπόσα καθέστηκέ σφισι* Paus. 9, 8, 1. — Ordnen, nicht stiften heisst *καθιστάναι*, z. B. Dem. de m. g. leg. 446, 5.

geschriebenen Aufstellung seines Bildes mit Inschrift. Auch darf uns der Mangel an Uebereinstimmung von Nachrichten bei Pausanias nicht befremden, zumal wenn sie sich in verschiedenen Stellen finden. Der Perieget trägt in sein Reisetagebuch ein, was er hört und zwar da, wo er es hört. Zu Andania kannte man den Methapos schon seines Denkmales wegen und pries dort seine Stiftungen, auch die zu Theben [4]). Die thebäische Sage aber erwähnte keinen Methapos, entweder weil die Eifersucht der Thebäer das Verdienst des athenischen Priesters in Schatten gestellt und in Vergessenheit gebracht hatte oder wahrscheinlicher, weil die Anordnungen des Methapos jünger waren und minder wichtig, ja insofern ausserhalb der Grenzen der gegebenen thebäischen Sage lagen, als diese nur den mythischen Ursprung und die Geschichte der Erneuerung geben wollte. — Methapos ist in dem Denkmale und der Ueberlieferung von Andania jünger als der von Eleusis gekommene Stifter der Mysterien Kaukon, den wir doch auch trotz seinem angeblichen Vater Pandion sammt allen Mysterien in die nachhesiodische Zeit herabsetzen, da die priesterliche Anmassung mythischen Alters durch wichtigere Gründe widerlegt wird. Nun ist aber Methapos ein Nachfolger des Lykos, eines Nachfolgers des Kaukon, beide in einem geraumen Zeitabstande, wie es scheint, da jener als Erhöher, dieser als Neuerer und Ordner der Mysterien genannt wird [5]). So wird es wahrscheinlich, das Methapos um die Mitte oder gegen das Ende des nachhesiodischen Zeitraumes, der an Stiftern und Ordnern der Mysterien reicher ist, gesetzt werden muss, d. h. in die Zeit des zweiten messenischen Krieges (Ol. 23, 4, 682 v. Chr. flgg.) oder erst in die Zeiten des Orphikers Onomakritos um die 60. Olympiade. Diese letztere Bestimmung ist freilich nur auf die Gewissheit gegründet, dass damals die Mysterienpriester einen neuen Aufschwung nahmen und unter Einfluss orientalischer und pythagoreischer Symbolik und Symboldeutung nicht nur als Stifter von Privatorgien, sondern auch als Ordner von öffentlichen Mysterien auftraten. Bei dieser Annahme wird man sich wenigstens nicht

4) Aber Müller Orchomenos S. 124: „diesen Dienst hatte nach *attischer* Tradition der Athener Methapos, nach thebäischer das eingeborene Geschlecht der Kabeiräer gegründet."

5) Das Wort des Methapos Paus. 4, 1, 8 *ϑαύμασα (ὡς συμπ. Λύκος ϑέτο)* spricht für die vergleichungsweis jüngere Zeit des ersteren.

um Jahrhunderte irren, wie der Fall sein möchte, wenn wir den Methapos bis in die Zeiten nach Epaminondas herabsetzen wollten [6]). Dafür scheint zwar angeführt werden zu können, dass Methapos unstreitig jünger sei als der erste messenische Krieg und dass schon durch diesen die Mysterien unterbrochen worden seien (Olymp. 14, 1, 724 v. Chr.), noch mehr aber und auf drei Jahrhunderte durch das unglückliche Ende des zweiten messenischen Krieges (Olymp. 28, 1, vor Chr. 668), in dessen Folge die Einwohner von Andania und sämmtliche Küstenbewohner Messeniens auswanderten [7]). Man könnte daraus folgern, dass Methapos auch nicht um einige Jahrhunderte älter sei als Epaminondas, durch den die Ausgewanderten zum Theil zurückgeführt wurden. Aber dieser Grund würde, wenn er richtig wäre, zu viel beweisen, nämlich dass Methapos nie zu Andania die Weihen geordnet habe. Denn Andania wurde von Epaminondas nicht hergestellt, weil ihm die Messenier ausdrücklich erklärten, dass sie auf den Wiederaufbau jener Stadt sowie der Stadt Oichalia der darin erfahrenen Unfälle wegen verzichteten [8]), und Pausanias fand es noch in Trümmern [9]). Doch auf der anderen Seite nöthigt uns dieser Umstand nicht etwa, den Methapos in ein höheres Alter bis vor der Zerstörung von Andania hinaufzurücken. Nämlich das Heiligthum und der Geheimdienst der grossen Göttinnen (d. i. der Demeter und der Kora) und des Hermes waren nicht in Andania selbst, sondern 8 Stadien, d. i. eine kleine halbe Stunde Weges davon (wie der Demetertempel und das Kabeirion bei Theben) aufwerts am Flusse Charadros im karnasischen Haine: der heiligste aller Culte nächst dem eleusinischen nach Pausanias Zeugniss [10]). Hier stand also wahrscheinlich die Kapelle der Lykomiden, jenes alten Geschlechtes hymnensingender Demeterpriester [11]) und in der Kapelle

6) Meth. in Epamin. Zeit n. Müller Orchom. S. 153. — In ältere Zeit setzen ihn ohne nähere Bestimmung Welcker Tril. 270 u. wie es scheint Lobeck Agl. 1252.

7) Paus. 4, 23, 1.

8) Paus. 4, 26, 6. Vgl. c. 27, 3.

9) Paus. 4, 33, 6.

10) Paus. 4, 33, 4 flg.

11) *Λυκομίδαι*, so, nicht *Λυκομῆδαι* Hesych. u. d. Inschr. Böckhs n. 386. *Λυκομῆδαι* vertheidigt Lob. Agl. 982 durch die Analogie von

die Bildsäule des Methapos mit der Inschrift, welche Pausanias mittheilt, wo Lykos den heiligen attischen Dienst der klugen Andania anvertraut [12]). Wenn Pausanias hieraus und aus der Residenz der alten angeblichen Fürstin und Mysterienstifterin Messene zu Andania schliesst, dass vor Alters der Geheimdienst hier gewesen sei [13]), nicht anderwerts, so meint er wohl die Gegend von Andania im Gegensatze des erst von Epaminondas angelegten Messene. Weder in jenen Worten der Inschrift, noch sonst in einem Umstande findet sich Grund, dass die Mysterien nicht vom Anfange im karnasischen Haine gewesen. Und ebendarum war (was von Wichtigkeit ist für die Zeitbestimmung des Methapos) die Fortdauer des heiligen Geheimdienstes nicht ganz abhängig von der Stadt Andania. Zwar wanderte schon nach dem unglücklichen Ausgange des ersten messenischen Krieges (Olymp. 14, 1, 724 v. Chr.) das Priestergeschlecht, welches die Orgien der grossen Göttinnen feierte, nach Eleusis aus [14]), aber es kehrte zu Anfang des zweiten messenischen Krieges dasselbe nach Messenien zurück (Paus. 4, 15, 7). Nachher wird eine neue Auswanderung der Mysterienpriester nicht erwähnt. Zwar wird berichtet, wie Aristomenes durch den Seher Theoklos (welcher ein politisches Orakel missdeutete [15]) benachrichtigt von dem bevorstehenden

---

Βαθυμῆδαι γένος ἐν Λυδίᾳ b. Hesych. Aber dass dies aus *Βαθυμηδίδαι* zusammengezogen sei, ist durch das *γένος* nicht genug begründet. — Der Name *Λυκομίδαι* könnte dasselbe bedeuten, was *Λυκομῆδαι*, wie *Μίδας* und *μήδεσθαι* eines Stammes scheinen. S. ob. §. 37 Anm. 2.

12) Paus. 4, 1, 8: *παρ' Ἀνδανίῃ θέτο κεδνῇ* (nicht etwa: bei Andania gestiftet). — Vgl. oben über *παρακαταθήκη* §. 163 Anm. 2,

13) Paus. 4, 1, 9: *ὡς ἡ τελετὴ τὸ ἀρχαῖον ἦν ἐν Ἀνδανίᾳ.*

14) Paus. 4, 14, 1.

15) Paus. 4, 20, 1:

„Wenn der Geisbock einst der Neda schlängelnden Fluss trinkt,
Nicht mehr schirm' ich Messene dann und nah' ist der Fall ihr,

deutete, wie ich vermuthe, klug auf die Gefahr, welche dem Ackerlande Mess. drohe, wenn die streitbaren Gebirgvölker von den geisnährenden Höhen, dem Taygetos oder den arkadischen, herabstiegen zu dem Grenzflusse Neda. — Aber der überkluge Theoklos deutete den *τράγος* auf einen hangenden *ἐρινεός*, einen caprificus. — So wurde das dem Themistokles gegebene Orakel der hölzernen Mauern von Vielen missverstanden; so der dem Epaminondas gegebene Rath *φυλάττειν πέλαγος* Paus. 1, 11, 10 lächerlich auf einen Wald gedeutet und die prophezeiete Bedingung des Falles von Ithome: „wenn die Beiden ver-

Falle Eira's und Messeniens das anvertraute Kleinod, die *παρακαταθήκη*[16]), woran Messeniens Heil und einstige Wiedergeburt hing, heimlich am Berge Ithome vergrub. Dieses Palladium wurde auf Epaminondas Befehl nach Anweisung des ihm im Traume erschienenen Kaukon ausgegraben. Es war ein in eine Vase gespündetes, sehr dünn geschlagenes, gerolltes Zinnblech, enthaltend das darauf gravirte Ritual des Geheimdienstes der grossen Göttinnen. Alle die zum Priestergeschlecht gehörten (nämlich zu dem der grossen Göttinnen), trugen diese alte Agende sogleich von dem schon zerfallenden Bleche in ihre Bücher ein und als nach Erbauung der Stadt Messene von Epaminondas und seinem Heere ihren Göttern und von den Messeniern dem Zeus von Ithome und den Dioskuren Opfer gebracht wurden, so opferten die Priester den grossen Göttinnen und dem Kaukon[17]). Pausanias meint hier, wo er von „Allen, die zu dem Geschlechte der Priester gehörten" spricht, nach dem Zusammenhange nicht etwa Priester aller Art (denn wie hätten die Diener der verschiedenen Götter unter sich und mit denen der Mysterien sich so vermischen können!), sondern offenbar nur den fortbestehenden Orden dieses Geheimdienstes. Da nun unser Autor nicht sagt, dass diese Mysterienpriester jetzt erst von Eleusis zurückkamen, sondern im Gegentheil: „soviel ihrer waren von dem Geschlechte", da er auch nicht hinzufügt, dass jetzt erst jene Kapelle der Lykomiden gestiftet oder hergestellt sei oder dass Methapos in jener Inschrift sich als Erneuerer des Heiligthumes zu Epaminondas Zeit genannt habe (was Pausanias nicht mit Stillschweigen übergangen hätte), so ist es möglich, dass die Mysterien, wenn auch nicht in der reinen alten Form, auch während der Zeit der Unterjochung Messeniens fortbestanden

---

eint aus dem Hinterhalt sich erheben, nicht bevor das Wechselnde naht dem Ziel des Gesetzes" (Paus. 4, 12, 4 cf. 13, 3) wahrscheinlich in Bezug auf die Dioskuren, die Begleiter der spartanischen Heerführer, und auf den schwankenden halbabhängigen Zustand der Messenier ausgesprochen, aber gemissdeutet auf die Augen des blinden Sehers Ophioneus, die aufblickenden und wieder erblindeten! Dieser Art ist schon das Orakel vom dreiäugigen (scharfsichtigen) Führer Oxylos Paus. 5, 3, 5 u. s. w.

16) S. oben §. 163 Anm. 2.

17) Paus. 4, 27, 5 und *ὡς ἡ τελετή σφισιν ἀνεύρητο, ταύτην μὲν, ὅσοι τοῦ γένους τῶν ἱερέων ἦσαν, κατετίθεντο εἰς βίβλους* u. s. w.; ib. 6: *οἱ δὲ σφισιν ἱερεῖς θεαῖς ταῖς μεγάλαις καὶ Καύκωνι (ἔθυον)*.

hatten im karnasischen Haine. Nur die Küstenbewohner, z. B. die von Andania waren ausgewandert zu Ende des zweiten messenischen Krieges; die des Binnenlandes waren in das Helotenverhältniss herabgesetzt worden [18]) und also grossentheils unstreitig im Lande geblieben, wo sie auch durch Empörung, etwa 100 Jahre vor Epaminondas Zeit, den dritten Krieg und eine letzte Auswanderung veranlassten. So ist es an sich nicht ganz unwahrscheinlich, dass in dem von alten und neuen Stämmen bevölkerten Lande mancher Cultus und namentlich jener hochheilige fortbestand. In diesem Falle kann Methapos ein Zeitgenosse des Onomakritos sein. Doch gestehen wir selbst, dass die Fortdauer der Mysterien in der Zeit, während ihre heilige Urkunde auf Ithome vergraben ruhte, obwohl möglich und von Pausanias nicht ausdrücklich ausgeschlossen, doch minder wahrscheinlich ist. Vielleicht stand Methapos vielmehr an der Spitze jener *am Anfange des zweiten messenischen Krieges* von Eleusis zurückgekommenen Messenierpriester (Paus. 4, 15, 7), die den Muth der Aufgestandenen beleben wollten und aus deren Hand unstreitig zuletzt Aristomenes die heilige Urkunde erhielt als Unterpfand der Herstellung Messeniens. Auch der Umstand spricht gegen die Herabsetzung in die Zeit des Epaminondas, dass Methapos noch wesentliche Neuerungen machen konnte zu Ehren des Hermes und der grossen Göttinnen, sei es nun ein Wettlauf und heiliger Aufzug oder eine andere Feier, die in den ersten Versen der Aufschrift jener Bildsäule angedeutet war. So tritt auch Methapos in das rechte Verhältniss des mittleren Alters in Vergleich der Stiftungszeit der Mysterien sowohl als der jüngeren helleren Geschichte. Wir erlangen dadurch die wohlbegründete Zeitbestimmung des fahrenden Priesters, welche für die Geschichte der Mysterien überhaupt sehr wünschenswerth war [19]).

§. 168. Noch wollen wir eine Vermuthung hinzufügen, welche das Heiligthum der kabeirischen Demeter bei Theben näher betrifft. Es scheint nicht zufällig, dass nahe bei dem Kabeirion ein wenig westlich oder nordwestlich ein grosser Tempel des Herakles, des Rossefesslers oder Rossanspanners war, um nicht zu erwähnen des auf der anderen Seite näher bei

18) Paus. 4, 23, 1.
19) Lob. Agl. 1252.

Theben stehenden Herakles, des Nasenverstümmlers. Die mythische Erklärung der Beinamen, Namen und Formen war oft nur eine freie oder durch Zufälligkeiten und Missverständnisse veranlasste Ergänzung des unbekannten Ursprunges. Herakles ist, wie hier der Nachbar der Demeter, so zu Mykalessos ihr Pförtner und Schlüsselträger [1]). So steht er anderwerts neben ihr als Idäus Daktylus, d. i. nicht als ein ganz anderer Herakles, sondern in dem Amte [2]) des dienenden, kunstvollen und mächtigen Dämonen und in der solchen Dämonen eigenen Zwergform. Er bereitet ja und sichert den Boden der Demeter durch seine gewaltigen Werke, durch die Bekämpfung der Sümpfe und Ströme [3]), die vielen seiner Mythen und

---

1) Paus. 9, 19, 5: *κλείεσθαι ἐπὶ νυκτὶ ἑκάστῃ τὸ ἱερὸν ὑπὸ Ἡρ.* — Ders. 9, 27, 8: *ἐπιτετράφθαι τὸ ἱερ. τῷ Ἡρ. λεγ.* — Demnach ist hier nicht wie anderwerts der Schlüssel der *θεοὶ κλειδοῦχοι* nur überhaupt Symbol der Macht (Böttiger Kunstmyth. 259).

2) Herakles als einer der Idäi Daktyli zu Mykalessos Paus. a. O.; ebenso als solcher neben Dem. zu Megalopolis Ders. 8, 31, 3. Dass der Her. *ὁ παραστάτης*, d. i. der Helfer, zu Olympia für einen Id. Dakt. galt, zeigen seine Brüder daselbst Paus. 5, 8, 1 und also wohl auch der Her. *παραστ.* im Gymnasium zu Elis Paus. 5, 14, 7 als Helfer der gymnast. Kämpfe, — Ob der thasische Herakles Herod. 2, 44 mit der thasischen Demeter verbunden gewesen, ist ungewiss. — Die Zwergform, z. B. zu Megalopolis (Paus. 8, 31, 3) ist in dem Amte und der Analogie der *θεοὶ παραστάται* gegründet (s. ob. § 159 Anm. 7. — Eben daher wahrscheinlich der Name der Daktylen von *δάκτυλος*, digitus, also *Ἰδαῖοι Δακτ.* eigentlich: die Finger, *die Däumlinge vom Berge*, namentlich vom phrygischen Ida. — *Diesen* Her. (den zwerghaften Genossen der Demeter, wie der zu Megalop. war) zählt Onomakritos in s. Gesängen zu den Id. Dakt. Paus. 8, 31, 3. S. Lob. Agl. 1164. Plutarch de mal. Herod. c. 14 zeigt in historischkritischer Weise, dass Alle von Homer bis Pindar incl. nur Einen Herakles kennen (gegen Herodot 2, 44 und stillschweigend auch gegen Paus. 9, 27, 8, gegen Strabo u. A.).

3) Lucian Demonax 1 von Herakles (u. dessen Nachahmer Sostratos): *ὁδοιπορῶν τὰ ἄβατα καὶ γεφυρῶν τὰ δύςβατα.* Herakles legte den Kessel von Pheneos trocken vermittelst Durchstichs Paus. 8, 14, 2; 8, 19, 4. Er trocknete den Sumpf der Leontiner zwischen Motya und Drepanon; er öffnete das thess. Tempe und die Strasse der Säulen des Herakles. Daher die Deutung des Istros u. des Herodoros, dass der erlegte Adler des Prom. ein Strom Aetos sei. Herakles hat auf Kunstwerken eine Vase nicht nur als Trinker u. als Vorsteher der Thermen, sondern auch wegen der Wasserleitung, namentlich jener elischen bei Augeas Millin G. M. 113, 434; 117, 453.

mehreren seiner Beiworte und Attribute zu Grunde liegen. Was war der Kampf mit dem lernäischen vielköpfigen Drachen anders? Was die Reinigung des Augiasstalles durch Flussleitung und selbst die Durchgrabung der Strasse bei den Säulen des Herakles? Dämme und Canäle, das sind die Riegel und Pforten, welche der grosse Schliesser der Demeter beherrscht. Auch hier bei Theben am Kopais sicherten uralte herkulische Werke des Wasserbaues das fruchtbare Land [4]). Ebendavon, wie es scheint, hatten anderwerts in Böotien das Priestergeschlecht der Demeter, die Gephyräer, ihre Namen [5]). So hatte vielleicht Demeter auf der einen Seite den Dämon der Kraft, Herakles [6]), wie sie auf der anderen den der Klugheit, Prometheus, zu ihrem Genossen hatte — letzteren gewisser als jenen, aber freilich nur in jüngerer, äusserlich zum Mysterium hinzugefügter Sage.

Prometheus, Berather des Herakles.

§. 169. „Herakles, als er Libyen gereinigt, kam an das äussere Meer und nachdem er die goldene Schale vom He-

4) Ueber die böot. Wasserbaue s. K. O. Müller Orchomenos. — Sieben Stadien von Orchom. stand das *kleine* Bild des Herakles Paus. 9, 38, 6, wo berichtet wird, er habe die Barathra, die Ausflüsse des Kephissos und des Kopals verstopft (das Gegentheil dessen, was er unfern d. arkad Orchomenos gethan, s. vor. Anm.).

4) Die *Γεφυραῖοι* (von *γέφυρα*, das auch einen Damm bedeutet, daher *ἀπογεφυρῶσαι* v. d. Memphis schützenden Damme b. Herod. 2, 99) die Priester der Demeter Achäa (Lob. Agl. 1225), d. i. der achäischen (vgl. Dem. Panachäa u. Pelasgis), also nicht eine Priesterschaft phönikischen Ursprunges. Missdeutung auch ist, wie des Namens Achäa auf den Lerm der Janitscharenmusik, so des Namens Gephyräer auf die heilige Brücke zwischen Eleusis und Athen (Schol. Arist. Ach. 716); ähnlich der Deutung der Pontifices vom Pons Sublicius der Tiber bei Dionys. u. Varro. Auch in den Niederungen Roms standen Dämme und Knüppelwege anfangs wahrscheinlich unter Obhut der Priester, wie in denen des Asopos, von wo die Gephyräer nach Attika kamen.

6) Ebenso treten *Κράτος* und *Ἴσχυς* durch myth. Genealogien mit Ackerbau u. Demeter in Verbindung, jener als Vater des Iasion (Cr. Symb. II 378), dieser als Vater des Hermes Chthonios od. Trophonios. Dieser Ischys (Valens b. Cic. N. D. 3, 22), wie der Ischys b. Paus. 2, 26, 6 ist männlichen Geschlechtes; Creuzer a. O. glaubt irrig, ein Femininum könne als Mann personificirt werden und dann doch, obwohl weiblicher Form, ihm als Namen dienen. Auch ein Neutrum als Name, wie *Κράτος*, kommt vielmehr einem Ungeheuer zu als einer Personification im engeren Sinne.

lios empfangen, gelangte er auf dieser nach Perge schiffend durch Land und Meer und durch den Ocean und kam zu Prometheus. Von diesem gesehen und um Hilfe angefleht ward er von Mitleid ergriffen und tödtete den diesen zerfleischenden Adler, den Sohn des Typhon und der Echidna [1]). Aus Dankbarkeit giebt Prometheus dem Herakles den Rath, die goldenen Aepfel der Hesperiden durch Atlas für sich holen zu lassen und für diesen indessen zwar die Bürde des Himmels zu tragen, nachher aber ihn zur Wiederübernahme durch das Vorgeben zu bewegen, dass er nur erst seinen Schultern ein Polster auflegen wolle.“ So vollbrachte Herakles die That gemäss dem Rathe des Prometheus nach Pherekydes von Leros [2]).

Ungefähr dasselbe erzählten andere Logographen, namentlich wahrscheinlich Herodoros und Hellanikos und aus diesen Apollodoros. Nun sind jene Sagenschreiber zwar insgesammt theils nur um ein Menschenalter vor Herodot, theils diesem gleichzeitig und gehören also der Zeit nach in den folgenden Zeitraum [3]). In der That aber gehört dahin nur das, was sie von ihrem Eigenen hinzuthaten zu den älteren Sagen und Gesängen. Dies war abgesehen von der Form der Verwandlung in Prosa und der Abkürzung auch noch in Absicht auf den Inhalt zweierlei, nämlich theils die Verbindung und nicht mehr bloss mythische und genealogische, sondern schon chronologische Verbindung [4]), theils die Deutung der Mythen auf historischen oder physicalischen Inhalt. Davon also, wie die Logographen durch diese freieren Behandlungen des Mythus die Vorgänger der alexandrinischen Systematiker und Deutler wurden, sprechen wir unten, wo ihr Einfluss sich schon bei den Tragikern und den Philosophen des nächsten Zeitraumes zeigen wird. Die einzelnen Erzählungen der Logographen hingegen gehören in

---

1) Schol. Apoll. Rhod. 2, 1249 aus Pherek. ἐν β΄.

2) Schol. Apoll. Rhod. 4, 1396 aus Pherek. ἐν ι΄ ἱστοριῶν (d. 10. d. i. letzte Buch). Pherecyd. fragm. ed. Sturz fr. 30 p. 141 sq. — Der Scholiast führt den Pherekydes nur zu Anfang an, doch epitomirt er ihn unstreitig in der ganzen Erzählung.

3) Pherekydes der Lerier oder Attiker lebte eine γενεὰ vor Herodot K. O. Müller Prolegg. S. 174. — Vor Herodot setzt ihn auch Heyne (ind. scriptor. Apollod.); zwei γενεαὶ vor ihm Passow. — Aber nach Sturz (Pherecyd. ed. 2. 1824 p. 44) ist er 3 J. jünger als Herodot.

4) Vgl. K. O. Müller Prolegomenen S. 94.

die ältere Zeit, da nichts den Verdacht begründet, als haben diese Sagenschreiber selbst Mythen erdichtet, sowenig als dieses der Isländer Sämund und der Däne Saxo gethan haben, obwohl sich die Verfasser der Lieder, welche sie prosaisch niederschrieben, und die Locale der Sagen meistentheils nicht mehr nachweisen lassen.

So ist ungewiss, welcher der älteren Heraklessänger, nämlich der nachhesiodischen, ob Peisandros (um Ol. 33) oder ein anderer Dichter diesen Mythus zuerst gesungen hat. Mit Peisandros stimmt Pherekydes in der Erwähnung der Schale des Helios ein. Vielleicht aber war schon Hesiod Vorgänger des Pherekydes [5]).

§. 170. Die hier gegebene *Form* des Mythus ist von der älteren wie von der späteren verschieden. Die Befreiung des Prometheus durch Herakles ward durch Hesiod wenn auch nicht zuerst eingeführt, doch verbreitet. Bei ihm aber tödtet Herakles den Adler mit des Zeus Genehmigung, damit der *Ruhm des Helden* erhöht würde. In unserer Sage befreit er den Bittenden aus *Mitleid* und wird dafür durch *klugen Rath* belohnt. Aeschylus *kehrt* wahrscheinlich *die Ordnung* um im Prometheus Lyomenos und lässt die Wegweisung und Rathertheilung vorangehen, die Befreiung aber als Lohn nachfolgen [1]).

Von Libyen aus schifft Herakles auf der goldenen Trinkschale des Helios nach Pherekydes in der angeführten Stelle; und in einer anderen (die doch vielleicht zu derselben Fahrt des Herakles gehört und nur in dem oben gegebenen Auszuge des Scholiasten übersprungen war) bei Athenäus [2]) spannt Herakles gegen Okeanos den Bogen, doch auf Helios Gebot lässt er ab und dafür giebt ihm Letzterer die goldene *Schale* (*δέπας*), die ihn sammt den Rossen, wenn er niedergegangen ist, durch den Ocean trägt während der Nacht gen Ost zur Stelle des Sonnenaufganges. Herakles fährt in dieser Schale nach Erytheia,

---

5) Wie in der Perseusfabel. S. Müller Prolegg. S. 307.

1) So auch Hygin Astr. II, 15; nur schiebt bei diesem Herakles den Lohn auf bis zur Rückkehr vom Hesperidenzuge.

2) Athenaeus 11, 39, 470 C: *ἐν τῇ τρίτῃ τῶν ἱστοριῶν προειπὼν περὶ τοῦ Ὠκεανοῦ ἐπιφέρει. Ὁ δὲ Ἡρακλῆς ἕλκεται ἐπ᾽ αὐτὸν τὸ τόξον* (also *ἐπ᾽ αὐτὸν* geht auf Okeanos). — Das *ἐν τῇ τρίτῃ* ist zwar gegen des Schol. Apoll. Anführung aus dem 2. Buch. Doch kann die Zahl leicht verderbt sein.

Okeanos bestürmt sie mit seinen Wogen, aber Herakles schreckt ihn durch Bedrohung mit gespanntem Bogen. Schon der alte unbekannte Sänger der vorzugweis sogenannten Titanomachie hatte dies Fahrzeug das Becken (λέβης) der Sonne genannt, sowie nach ihm Theolytos [3]) und Peisandros um Olymp. 33, also fast 200 Jahre vor Pherekydes, hatte gesungen, dass Herakles die Schale (δέπας) des Helios empfangen und darin den Ocean durchschifft. Nach diesem nannten Stesichoros, Aeschylos, Antimachos dies Fahrzeug des Helios Trinkschale (δέπας) wie Pherekydes; Panyasis nennt es φιάλη und Mimnermos das goldene, den Helios durch die Wogen tragende Bett (εὐνή) [4]). Offenbar also ist der Grund jener Benennung in der Metapher und nicht etwa in der Etymologie zu suchen. Es ist aber das Bild entlehnt nicht bloss von der Höhlung des Trinkgefässes, sondern zugleich *von der runden teller- oder tassenartigen Form* der Sonne. Zwar ist hier nicht das Fuhrwerk des sichtbaren Helios gemeint, dessen Kreisform allerdings natürlich wäre, sondern es ist vom Nachtschiff des Helios die Rede bei allen jenen Dichtern. Doch dass die griechische Poesie eben nur vom Schiffe des Sonnengottes und nicht auch von anderen Schiffen dasselbe Bild brauchte, als z. B. Trinkschalen des Okeanos, des Nereus, dies beweiset, dass zugleich in dem Helios oder der Sonne, nicht bloss im Schiffe der Grund des Bildes liegen mochte. Allerdings kann das Schiff auch an sich zum Becken, zur Schale werden seiner Aushöhlung wegen, aber zu so kühnem Bilde *bedurfte es* entweder *des bestimmenden Zusatzes* oder *des mildernden Sprachgebrauchs*. Durch solchen Zusatz wird auch die Umdrehung des Bildes möglich, z. B. die Trinkschale ist das Schild des Dionysos und das Schild ist die Trinkschale (φιάλη) des Ares, worin Aristoteles die Probe der guten Metapher setzt [5]). Ebenso könnte man die Trinkschale das Schiff des Dionysos nennen, wie das Schiff die Trinkschale des Poseidon; und der Araber nennt das Kameel das Schiff der Wüste, wie der Grieche und der Gadetaner das Schiff das Ross des Meeres nannte [6]). Hier tritt schon der Sprachgebrauch

---

3) Athen. a. O.: *Θεόλυτος ἐν β΄. Ὅρων ἐπὶ λέβητός φησιν αὐτὸν διαπλεῦσαι τοῦτο πρώτου εἰπόντος τοῦ τὴν Τιτανομαχίαν ποιήσαντος.*

4) Athen. 11, 38, 469 D sqq.

5) Aristot Rhetor. 3, 4.

6) Nach Anderen ist ἵππος = Schiff, weil beide Worte Einer Wur-

hinzu. Dasselbe findet bei vielen Worten statt, die zugleich ein Trink- oder Waschgefäss bezeichnen, seltener zwar in Einer Wortform einer einzelnen Sprache, wie σκάφη, κύμβη, cantharus, alveus, vaisseau, häufiger schon in verwandten Worten derselben Sprache, wie σκύφος und σκάφη, Kahn und Kanne, Schiff und Schoppen, am vielfältigsten aber in den gleichbedeutenden Worten gemeinsamen Stammes verschiedener Sprachen (wiewohl da auch am unsichersten), wie ναῦς, navis und Napf, pot und Boot, olla und Gölle, chaloupe und Schale. Noch reicher wird die Analogie, wenn man nicht bloss Trinkgefäss und Schiff, sondern überhaupt Gefäss oder Höhlung und Schiff zusammenstellt (κοτύλη, φιάλη [7]). Wenn der Sprachgebrauch so zugleich etwas Gemeinsames und etwas Verschiedenes in der Bedeutung der Worte zeigt, so liegt der Grund davon allerdings meist in der Metapher. Zuweilen aber liegt er auch in der Etymologie, d. i. in der gemeinsamen Wurzel und den modificirenden Formen, wo jene das Genus, diese die Species bezeichnen, wie da, wo der Stamm selbst das Aushöhlen bedeutet (wie σκύφος, σκάφη, Schiff, vergl. σκῆπτρον, Schaft, von σκάπτειν und schaben). — Doch dies ist in den obenerwähnten Schalen (λέβης, δέπας, φιάλη) der Sonne nicht der Fall, wo also die Metapher ihr Recht behält und zwar als die poetische durch den Gebrauch nicht zerstörte Metapher. Irrig ist es also, wenn Athenäus [8]) die Schale zum Becher macht (ποτήριον) und meint, sie sei dem Herakles zum Scherze als Schiff gegeben, weil er grosse Becher liebe, da jene doch dem Herakles ohne Spur von Scherz ebenso dargeliehen wird wie dem Perseus dieselbe Sonnenschale und der Helm des Hades und der Pegasos, bei den meisten der obenerwähnten Dichter aber (Stesichoros, Aeschylos, Mimnermos, Antimachos) die Schale nur als Fahrzeug des Helios, nicht des Herakles genannt wird [9]).

---

zel, mit Hermanns (satirischer?) Anerkennung Opuscula (L. 1827) T. II p. 181.

7) J. Faber (Merian, auch Verf. des Tripartitum Wien 1819 flgg.) in der Synglosse u. Grundsätze zur Sprachforschung Karlsr. 1826 S. 200 zählt 35 Worte (Wortstämme) auf, die zugleich *Schiff* und *Topf* deuten.

8) Athenaeus a. O. 11, 38, 469 D.

9) Vgl. Welcker in Jahn's Jahrbüchern 9, 3 S. 253. Und doch vertheidigt A. Vogel (Hercules secundum Graecorum poetas et hist. antiq.

Mit Unrecht auch ist von Neueren diese Dichtervorstellung des den Ocean auf der Sonnenschale beschiffenden Herakles aus Aegypten geleitet worden [10]) wegen der Tempelreliefs, die den Sonnengott als Schiffer darstellen. Aber nicht nur ist es falsch, darin den Herakles zu sehen und ohne Unterschied der Zeiten und der Attribute die verglichenen Götter Herakles, Som, Melkart zusammenzuwirren, sondern es ist auch ein grosser Unterschied zwischen den auf Kähnen stehenden aegyptischen Planetengöttern, welche den Jahreslauf des Zodiacus durchschiffen und dem griechischen nur des Nachts und zwar im Okeanos herumschiffenden, des Tages aber mit Rossgespann die Himmelsbahn zurücklegenden Helios [11]). — Mit ebensoviel Recht, wie für den Sonnenkahn jene fremden Bilder, könnte man für den angeblichen Sonnenbecher mancherlei Späteres und Heterogenes anführen, z. B. die Vase mit Segeln, auf welcher Psyche von steuernden Eroten geleitet wird [12]), oder auch die Zauberbecher, welche die alten christlichen Deutler (vgl. Lobeck Aglaoph. 1310)

descr. et ill. Halis Sax. 1830) p. 23 wieder des Athenäus Erklärung, indem er das *σκύφειον δέπας* des Pholus aus Stesichoros (bei Athen. 11, 99, 499, A) hieher zieht.

10) Z. B. von A. Vogel a. O. (auch wegen der Gefässe des Hellanikos *ἐν Αἰγυπτιακοῖς* bei Athenaeus 11, 40, 470 d ??)

11) Hermann de Heliadibus Aeschyli Lips. 1826 p. 12 sagt, dass die Dichter die Abendröthe mit einem goldenen Trinkgefässe (poculum) verglichen haben. Aber wie konnte diese ein so bestimmtes Bild geben? — In den Worten des Aesch. Hel bei Athenaeus 11, 38, 469 f. *πατρὸς Ἡφαιστοτυχὲς δέπας πολὺν οἰδματόεντα φέρει δρόμον* (Herm. *ἀμφίδρομον*, ich vermuthe *φορᾷ δρόμου*) *πόρον οὐδ' εἰς μελανίππου προφυγὼν ἱερᾶς νυκτὸς ἀμολγὸν* beziehe ich dieses *οὐδὲ* oder vielmehr *οὔτε* (das Hermann streicht gegen die Mss.) lieber auf ein folgendes *οὔτε* mit dem Sinne „dass Helios auf der Umfahrt im Okeanos *weder* nach der einen Seite von der rechten Bahn abwich gegen das Dickigt (*ἀμολγὸς* s. Hermann a. O.) der Nacht hin, *noch* auf der anderen Seite gegen das Ufer des Okeanos", sowie er dem Phaethon des Taglaufs mittlere Strasse zu halten und nicht rechts noch links abzuschweifen gebietet bei Ovidius.

12) Nicht für eine Fahrt zu den Inseln der Seligen auf einer todtennpferspendenden Vase oder einem Aschenkruge halte ich dieses Bild auf geschn. Steinen (z. B. des florent. Mus.) mit dem Erklärer in Böttiger's Amalthea III, 183, sondern für Darstellung des günstigen Windes, mit dem die Eroten steuern, wenn sie den Weinkrug dazu nehmen. Baccho calet Venus.

und die neuen Erklärer classischer und orientalischer Mythen hie und da sehen.

§. 171. Der Ort der Fesselung war bei Hesiod unbestimmt, nicht als ob der Dichter gar keine oder eine ganz vage Vorstellung der Lage gehabt haben könne, sondern nur wegen der Kürze seiner Andeutung bekannter Sagen. Darum ist seine Säule vielleicht eine der Säulen des Himmels am Rande der Erdscheibe nach den hie und da sich zeigenden, obwohl schwankenden Vorstellungen der homerischhesiodischen Zeit. Hier wird das Local schon bestimmter durch den Weg des Herakles von Libyen aus zu dem äusseren Meere (d. i. nach dem Sprachgebrauche der Zeit des Pherekydes, dem jenseit der Säulen des Herakles liegenden) nach *Perge* und von da zu Atlas und den Hesperiden [1]). Aus diesen Umständen ist zu folgern, dass auch dies Perge gen Westen zu suchen sei. Nach der freilich sehr nachlässigen und vielleicht verderbten Anführung des Scholiasten aus Pherekydes scheint es, dass wie Homer den Odysseus, so unser Dichter den Herakles den Okeanos längs des Gestades beschiffen lässt (nur setzte Pherekydes erklärend hinzu das äussere Meer) bis zu der Stelle, von wo er dann zu Lande nach Perge zog: wenn anders die Worte, dass er über Land und See und Ocean zog, diesen Weg von Libyen nach Perge bezeichnen, wie es der Zusammenhang gebietet. Denn den Namen in Peräa zu ändern [2]) (nach Analogie der rhodischen Peräa) und ihn von einem jenseit des Okeanos liegenden Lande zu verstehen oder, da dies ganz unstatthaft ist, von einem jenseit des Mittelmeeres, ist eine kühne mit den überlieferten Worten streitende und doch nichts Gewisseres gebende Aushilfe. Vielmehr ist Perge wahrscheinlich im Nordwesten der mythischen Geographie zu suchen, nach Westen aus den angeführten Gründen, nach

---

1) Pkerekyd. bei den Schol. Apoll. Rhod. 4, 1396: *καθήρας δὲ Λιβύην ἀφικνεῖται εἰς τὴν ἔξω θάλασσαν καὶ λαβὼν δέπας χρυσοῦν παρὰ Ἡλίου ἀφικνεῖται ἐν αὐτῷ εἰς Πέργην πλέων διά τε γῆς καὶ θαλάσσης καὶ τοῦ ὠκεανοῦ, ἐπελθὼν δὲ εἰς Προμηθέα κ. τ. λ.*

2) So Heyne zu Apollodor p. 423 (173). — Sturz (Pher. Fr. 30) billigt die Conjectur und sucht dies Jenseitland in Libyen selbst. Auch K. O. Müller (Dorier III, 468) liest *Περαίαν* und setzt dies nach Süden; Götling liest bei Hes. Theog. 274 *Γοργοῦς θ', αἳ ναίουσι πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο* „extremam (!) Oceani oram“ mit Verweisung auf Blomf. zu Aesch. Agam. 190: *Χαλκίδος πέραν ἔχων*. Nein, *πέρην* ist hier und bei Hes. Theog. 294 und überall Adverb.

Norden aber, weil Herakles in den angeführten Stellen des Panyasis und des Pherekydes bei Athenäos (die mit der des Pherekydes bei dem Schol. des Apollonios wahrscheinlich zusammenhängen) auf der Schale des Helios zuerst nach Erytheia kommt, also auf nordwestlichem Wege ist und weil auch Aeschylos nicht ohne Rücksicht auf jene Ueberlieferung den gefesselten Prometheus anfangs nach Skythien unfern dem Okeanos setzt und erst nach der gewaltsamen Ortsveränderung an den Kaukasus [3]), also doch nach Norden. Demnach ist an die der Artemis heilige Stadt Perge in Pamphylien nicht zu denken, zumal da dieser Ort erst bei Skylax genannt wird [4]) und die Gegend weder sonst in den Sagen des Herakles oder des Prometheus, noch überhaupt in den Mythen vorkommt; denn das mythische Lycien, die vulkanische Gegend des Kragos und Antikragos unfern Telmissos, der Sitz der Chimära nach Strabo, liegt entfernt genug und steht ebenfalls in keiner Verbindung mit jenen Mythen. Eher könnte man an den alten Namen Thrakiens, Perka, d. i. die schwarze, dunkle denken, wahrscheinlich so genannt von seinen Waldgebirgen [5]), wie jetzt eben dort *das schwarze* Meer. Man könnte vermuthen, Perge entstanden

3) Wie jene nordwestliche Bestimmung nach Pherekydes, so diese nordöstliche vielleicht nach Herodoros, dem aus der pontischen Heraklea gebürtigen Logographen oder vielmehr dessen Vorgängern.

4) Perga bei Skylax (schrieb um Ol. 105, 360 v. Chr., s. Niebuhr Abh. d. k. pr. Akad. 1804—11 S. 83 flgg. und in s. kleinen histor. und philol. Schrift Bonn 1828 S. 102—131, bei Ukert Geogr. II 285 flgg.) Peripl. p. 39 Huds. der es und nach ihm A. Vogel in s. Progr. Hercules Halle 1830 S. 46 und 51 eine Küstenstadt *Lyciens* nennt. Es lag 60 Stadien aufwerts am Kestros in Pamphylien. — Geryones mit seinem Stiere und also Herakles Zug wurde plötzlich einst nach Lydien versetzt, weil man dort Riesen-(Mammuth-?)knochen gefunden. Paus. I, 35, 7. — Bei Kallim. H. auf Artemis 187 und Schol. das., Apostg. 13, 13; 14, 25, Mela, Ptol.; Münzen. — In dieses lycische (pamph.) Perge lässt Vogel a. O. S. 46 den Herakles des Pherek. auf östlichem Wege kommen, nämlich von Ostlibyen aus in das rothe Meer, dann eine Strecke Okeanos, endlich durch östliche Einfahrt nach Perge und (von da?) an den Kaukasus, wohin er (S. 51) mit Welcker den gefesselten Prometh. des Pherek. setzt. Aber Pherek. bei den Schol. weiss nichts vom Kaukasus.

5) Perke, d. i. Thrakien und überhaupt Nordland, findet in diesem pherekyd. Perge Ukert Geogr. II, 282. — Perke ist Thrakien nach Steph. Byz. v. Θρᾴκη u. Eustath. zu Dion Perieg. 322 — πέρκος, περκνὸς, d. i. schwarz. S. Schneider Lex. — Vgl. fuscus, engl. dark.

aus *Perigäa*, bedeute eigentlich den Erdsaum und daher einen gewissen Ort des Erdrandes. Doch der *gegebene Name Perge* findet sich auch selbst bestimmter in der mythischen Geographie und zwar in der erwarteten nordwestlichen Lage, nämlich als ein Berg Tyrseniens bei der alten pelasgischetrurischen Stadt Kortona, von den Griechen Gortyna genannt. Dort in Perge zeigte man des Odysseus (oder vielmehr des Etruskers Nanas) Grab [6]). Tyrsenien stieg in jenem der Logographie vorangehenden Zeitraume nur erst allmälig aus der Nacht hervor. Es konnte also ein Dichter den Herakles wie nach Latium, so in jene berühmte Gegend des lange blühenden pelasgischen Kroton (Dion. I, 26 vgl. 20) „über Land und See [7])“ führen und doch von Libyen aus nach einer Fahrt mit dem Sonnenpokal auf dem Ocean von Nordwest her dahin gelangen lassen.

§. 172. Die rohe, fast kindische Dichtung, dass Herakles nach Prometheus Rathe den Atlas durch das Vorgeben getäuscht,

---

6) Lycophron v. 803: *Πέργη δέ μιν θανόντα Τυρσηνῶν ὄρος ἐν Γορτυναίᾳ δέξεται πεφλεγμένον.* Tzetz. ad Lycophr. vs. 803. — Es ist der Monte *Pergo* bei Cortona nach Marcello Venuti bei Gori Inscr. Etr. II p. 366. Von dieser Perge s. K. O. Müller Etrusker Einl. 2, 9 S. 93 und IV, 4, 1 S. 268 flg. (doch ohne Beziehung auf die Perge des Pherek.) — Nanas, d. i. *ὁ πλανήτης* in etrusc. Sprache nach Tzetzes zu Lycophr. 1244. Daher wurde er mit Odysseus verwechselt und Odyss. heisst Nanos bei Lycophr. a. O.; Odysseus stirbt zu Gortynäa in Tyrsenien nach Theopomp. bei Tzetz. ad Lyc. 806. (Aus Thessalien kommt Nanas mit den Pelasgern in das tyrs. Kroton nach Hellanikos bei Dionys. I, 28.) — Das Wort *Πέργη* ist also Eines Urstammes mit *Berg*, vgl. *πύργος*, Burg, *Πέργαμα*, Bergamo. — Auch in den Söhnen Neptuns, Albion und *Bergion*, mit denen Herkules unfern Massilia kämpfte (Hygin Astr. I, 7), liegen Orts- oder Völkernamen.

7) *Διά τε γῆς καὶ θαλάσσης* Pherekyd. bei Schol. Apoll. l. l. ist sprichwörtlich, daher ist es nicht so genau zu nehmen, zumal in diesem mythischen Zusammenhange. Zwar konnte der Logograph ohne Widerspruch den Herakl. von Libyen in das äussere Meer, von da durch das Land (vermittelst eines doppelmündigen Stromes oder Canales) in ein anderes Meer und in den Weltstrom, auf diesem aber nach Perge gelangen lassen. Aber bei der Kürze des Scholiasten ist die sprichwörtliche Deutung vorzuziehen. So bedarf es jedenfalls nicht der Hilfe der Wortversetzung: *διὰ τοῦ ὠκεανοῦ καὶ διά τε γῆς καὶ θαλάσσης* (um ihn aus dem Ocean durch den Pontus nach Thrakien oder Pamphylien zu bringen und auch nicht einer Wortänderung, wie *διὰ τ. γ. κ. θ. ἐκ τοῦ ὠκεανοῦ* (statt *καὶ τ. ὠκ.*), wie ich anfangs vermuthete, oder *διὰ τῆς ἐκεῖ (τῆς ἔξω) θαλάσσης* (statt *γῆς*).

nur erst ein Polster auflegen zu wollen, zeugt für die alte und volksthümliche Entstehung dieses Theils der Sage. Es ist dieses der Wulst, *σπεῖρα* [1]), das gewundene Stroh oder Zeug, welches auf die Schulter oder auch auf das Haupt gelegt als Unterlage dient da, wo wie im Orient und z. B. in Süddeutschland, das Tragen auf dem Kopfe Sitte ist. Ebendaher rührt auch der grössere Haarkopfschmuck der Karyatiden, z. B. am Tempel der Athene Polias in der athenischen Akropolis [2]) und die doppelte obere Säulenverzierung, sowohl der Wulst als die ionische Locke, welche beide mit demselben Namen spira von den Lateinern bezeichnet werden [3]). — Auch hier ist also wie bei Hesiod vom Tragen des Himmels auf dem *Kopfe* die Rede, sowohl bei Pherekydes nach dem Scholiasten als bei Apollodor, obwohl letzterer anderwerts Atlas den Himmel auf den *Schultern* tragen lässt nach Aeschylus [4]). Auch ist es nicht eine Kugel, sondern eine Scheibe, *πόλος*, welche Atlas trägt bei den Logographen wie in der alten Kunst [5]). Denn auch der Himmel ist eine grosse eherne Scheibe, erst von Säulen, die Atlas bei Homer hält, dann von Atlas selbst getragen, nicht ein geschlossenes auf dem Erdrande ruhendes Gewölbe, welchem schon das Auf- und Niedersteigen der Ge-

---

1) Atlas, der (nach dem Vorbilde alter Säulenverzierung) bei Homer die Säulen des Himmels (*κίονας ἔχει*), bei Aeschylus die Säule (*κίονα ἐρείδων*) hält, trägt hier wie bei Hesiod den Himmel selbst, wie die Atlanten das Gebälk unmittelbar stützen. — *Σπεῖρα* und *σπείρω* (d. i. *εἱλίσσω*, Etymol. M. 722, 45), *σφαῖρα* und *Spille*, *Wirl* (*Wirtel*, *Wirbel*), der keltische Armreif Viria, Viriola bei Plin. 33 s. 12, girus, year sind Worte wie Eines Begriffes, so Eines Stammes, nicht bloss durch den Naturlaut, sondern durch geschichtliche Umbildung verwandt.

2) Kruse Hellas Tab. I f. 13. — Spira ist der kreisförmige Haarschmuck, das Nest der Zöpfe Plin. 9 f. 58; 33 f. 12.

3) Spira = torus, die Wulst (besonders an der Basis) Plin. 36, 56. Vitruv. 3, 2 und 3; 4, 1. — Spira = voluta, die Schnecke Plin. 36, 4 §. 14. S. Thiersch Epochen der bild. Kunst der Griechen III Anm. 17 S. 301 d. 2. A.

4) Aesch. Prom. 350, 425. Apollod. 2, 2, 3 und so auf dem Kasten der Kyps. Paus. 5, 184.

5) Z. B. in der alten Gruppe des Theokles, welche Atlas, Herakles und die Hesperiden aus Cederholz geschnitzt in Olympia zeigte. Paus. 6, 19, 8: ἔχει (ὁ θησαυρὸς) πόλον ἀνεχόμενον ὑπὸ Ἄτλαντος, wie Aesch. Prom. 430: οὐράνιόν τε πόλον νώτοις ὑποστενάζει = ὤμοις (340). Der Scholiast erklärt unrichtig *σφαῖραν*.

stirne widersprochen hätte. Wenn Atlas Erde und Himmel emporhält auf dem Kasten des Kypselos [6]) und in des Panänos Malerei der den olympischen Zeus umgebenden Wände [7]), so ist ein Tragen und Halten mit beiden Händen wie bei Hesiod (Theog. 519, 747) der zugleich auf dem Kopfe oder den Schultern ruhenden Last gemeint, aber nicht einer auf der Erdscheibe liegenden Halbkugel [8]), sondern einer doppelten durch Säulen, wie bei Homer, aus einander gehaltenen Scheibe [9]). Ueberall ist *πόλος* als Symbol der Erde auf dem Haupte der Götter eine Scheibe, ein Cylinder (gemäss der Vorstellung der Physiker), nicht Kugel noch Halbkugel; also auch nicht da, wo *πόλος* den Himmel bedeutet. Die Kunstwerke, welche den Atlas eine *Kugel* tragend darstellen, sind aus weit jüngerer Zeit [10]), sowohl die, wo die Kugel auf dem Nacken des Stehenden liegt, als auch die, wo er auf ein Knie eingesunken sie auf gekrümmtem Rükken trägt [11]). In den alten Gruppen oder vielmehr, da es in der vorphidiassischen Zeit noch keine wahren Gruppen gab, in jener Reihe trennbarer Figuren, welche wie die des Theokles die herakleische Mythe der Hesperidenäpfel darstellten, fehlte natürlich überall der Rathgeber Prometheus, da ihn der Mythus als fern davon darstellte. Beiläufig aber verdient bemerkt zu werden, dass Herakles in diesen bildlichen

6) Paus. 5, 18, 4 (wo in Einer Hand die Aepfel).

7) Paus. 5, 11, 5: *ἔστι μὲν οὐρανὸν καὶ γῆν Ἄτλας ἀνέχων.* So scheinbar bei Aeschyl. Prom. 349: *κίον' οὐρανοῦ τε καὶ χθονὸς ὤμοις ἐρείδων*, wo doch Vs. 430 zeigt, dass er nur den Himmel trägt nach Aeschylus Vorstellung.

8) Wie Letronne meint (Ferussac Bull. des sc. hist. 1831 no. 2 S. 142 ⊙). — Clavier und Quatremère de Qu. nehmen *πόλος* für Kugel.

9) Odyss. 1, 54: (*κίονες*) *αἳ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν* (wie *ἀμφὶς ἔεργειν.*) Darum heisst die trennende Säule *κίων οὐρ. τε καὶ χθονὸς* bei Aesch. 349.

10) Der farnesische Atlas mit der Kugel ist nach Passeri aus Hadrians Zeit. S. Hirt Bilderbuch T. 16, 1.

11) Die Dichtersprache z. B. des Aeschylus a. O. 430 ist freier. — In der bildenden Kunst erscheint er so gebeugt Vitruv. VII, 6. So in dem Gemälde des älteren Philostratos I, 20, wo er mit einer Hand hilfeflehend den Herakles fasst (*ἀσμένως εἴληπται τοῦ Ἡρακλέους, ὡς ἱκετεύειν*, lies *ἱκετεύων*). — Fast scherzhaft auf Vasengemälden (Müller Arch. 537). — Der farnes. Atlas (s. das.) jetzt in dem Museo dei studj (Borbonico) zu Neapel. S. Gerhard u. Panofka Neapels antike Bildwerke 1828. Bd. I no. 326. — Träger astron. Globen Müller Arch. a. O.

Darstellungen bald mit dem Schwerte (da er sonst nur Bogen oder Keule führt) auf den Atlas eindringt, um ihn zur Abtretung der Aepfel zu nöthigen, wie auf dem Kasten des Kypselos, so auf einer neulich gefundenen Vase des Fürsten Canino [12]), bald in der bekannten Stellung des gehobenen auf *einem Felsen ruhenden Fusses*, nach Millin das Zeichen der Betretung eines fremden Bodens [13]), aber wie ich glaube, vielmehr überhaupt *das Symbol eines heroischen Bestrebens*, daher es ja auch der eigenthümliche Gestus ist, der die Melpomene, die Muse der Tragödie, also des Heldendramas kenntlich macht.

§. 173. Fragen wir nach der Bedeutung dieses Mythus, so springt die Klugheit des Rathes in Prometheus und die Kühnheit der Ausführung in Herakles deutlich genug hervor. Bei Hesiod ist es nur die Verherrlichung dieses Sohnes des Zeus, um deren willen die Befreiung des Prometheus durch ihn geschieht. Hier aber ist zwischen ihnen Wechselwirkung und ein Bund bedeutsamer Freundschaft. Aber ist darum sofort das Ganze eine Allegorie in dem oben von uns bestimmten Sinne? Dann müssten jene Begriffe an sich allein und in ihrer Allgemeinheit der Gegenstand und Zweck der Darstellung sein, so dass die Handelnden nur die verselbständigten Begriffe (Personificationen) und die Handlungen ebenfalls nur symbolische Bezeichnungen, Stellvertretungen des Allgemeineren durch das Besondere wären und zwar dies in der Ansicht und Absicht des Erfinders dieses Mythus. Nein. Diese Fabel, wie die meisten, zumal die zusammengesetzteren der Griechen, ist nicht nur Mittel, sondern ist selbst die Darstellung, welchen Ursprung auch das Einzelne gehabt haben möge. So werden jene Begriffe nur Eigenschaften der Hauptpersonen, doch wesentliche, sowohl für die beiderseitigen Handlungen als auch für die Personen selbst. Die Art der Handlung ist also durch die Personen selbst

12) Wie mir, wo ich nicht irre, Hofrath Dorow sagte.

13) So Herakles bei den Hesperiden Millin Gall. Mythol. d. A. T. 114 no. 444. — Telamon so sich dem Herk. zum schweren Unternehmen gegen Troja verbindend, zugleich beim Schwur seinen Bart berührend. Ist etwa auch die Stele Zeichen des Vertrags? — Etwas anders Tölken a. O.). Millin G. M. T. 121 n. 443. — Odysseus in dieser Stellung vor dem am Eingange des Hades erscheinenden Teiresias. Millin G. M. T. 175 n. 637. — Melpomene Millin G. M. T. 21 (Dagegen ganz auf dem Felsen dieselbe in der Apotheose Hom. Mill. ebendas. T. 148 n. 548 f.)

gegeben, Rath von der einen, Thatkraft von der anderen Seite; das Einzelne ist hinzugedichtet nach äusserem Anlasse und nach Analogie anderer Mythen. Stände die Hesperidenfabel hier allein ohne des Prometheus Erlösung, so könnte man vermuthen, dass das Bedürfniss des Rathes für Herakles die poetische Hinzuziehung des Prometheus bewirkt habe und zwar eben nur seiner wesentlichen Eigenschaft, der Vorbedachtsamkeit wegen. Und so war das Verfahren meistentheils, so lange die Mythen noch einzeln gedichtet und ausgebildet wurden, wo der Grund der Theilnahme eines Gottes in seinem Wesen und dem einzelnen Mythus selbst lag. Aber die Zusammendichtung in der epischen und mehr noch in dieser kyklischen Zeit bewirkte, dass die Bewegungsgründe des Wesentlichen mit dem Zufälligen vertauscht oder wenigstens verbunden und aus einem anderen vorhergehenden, nun verknüpften Mythus ganz oder theilweis entlehnt wurden. Die mythischen Dichter suchten eine That durch die andere zu motiviren, statt an dem inneren gemeinsamen Grunde festzuhalten. So geschah es hier, wo die Befreiung des Prometheus durch Herakles schon vor Hesiod geschehen war. Darum wurde nun Prometheus aus Dankbarkeit Berather des Herakles. Die spätere Dichtung kehrte, wie schon bemerkt, das Verhältniss um und machte den dankbaren Herakles zum Befreier. Dass gerade diese Heraklesfabel von den Hesperiden sich an die Lösung des Prometheus anschliesst, war dichterische Willkür; dass aber Rath und That hier in Wechselwirkung treten und als Mittel der Mythenverkettung dienen, liegt allerdings in dem Wesen und der Analogie der Mythen des Prometheus sowohl, der ja auch Berather des Epimetheus und des Deukalion war (s. oben) und der selbst Berather des Zeus wird, als auch des Herakles, welcher gleich Perseus, Bellerophon und anderen thatkräftigen Helden und Abenteurern eine *rathgebende Gottheit* zur Seite hat. Was diesen und namentlich dem *Herakles* anderwerts *Pallas Athene* ist in vielen Dichterstellen und Kunstwerken [1]), zuweilen auch Her-

---

1) Athene oft auf Kunstwerken bald neben Herakles stehend und durch *ihre blosse Nähe* dem Kämpfenden helfend (wie dem arbeitenden Prometheus und Hephäst und in der äginetischen Gruppe der um Patroklos Leichnam Kämpfenden ruhig in der Mitte stehend in der nach Wahrscheinlichkeit hergestellten Ordnung der Figuren), bald thätig am Kampfe theilnehmend, wie in Millin Gall. Mythol. T. 120 f. 459; T. 124

mes [2]), das ist demselben hier Prometheus. So natürlich sinnvoll stellen die Mythen den *echt hellenischen Bund* der *Klugheit und der Thatkraft* in *zwei verbündeten Wesen* dar und die Eigenthümlichkeit jedes der beiden ist hier rein gehalten, wie sie auch in anderen Mythen wenigstens die vorherrschende ist; erst als die lebendige Auffassung und *Versinnlichung des Besonderen* in der philosophischen Verschmelzung und Verallgemeinerung der Begriffe untergegangen war, wurde Prometheus mehr als vorher zu einem werkthätigen, siegkräftigen Wesen, obwohl Prometheus nie den Herakles, wohl aber Herakles den Prometheus in sich gleichsam enthalten konnte als ein zugleich kluger und gewaltiger Held; doch wurde auch Herakles erst in der letzten Zeit zum Symbol der Weisheit gesteigert und durch Vereinigung der Vollkommenheiten in der Einheit der Subjecte wurde so alle Eigenthümlichkeit zuletzt vernichtet. Dies war hier vorläufig zu berücksichtigen, um die Mythen unseres Zeitraumes mit Hilfe des Gegensatzes rein und richtig zu fassen und zu

---

f. 436. Herakles und Athene nebeneinander an der Basis des Thrones des olymp. Zeus Paus. 5, 11, 8. — Bisweilen ist Athene geflügelt als Mitstreiterin des Herakles, Millin Mythol. Gall. herausgeg. von Tölken T. 172 bis f. 436* (Vasengemälde). Wo Athene (Minerva) nicht so kenntlich ist durch Aegide und Namenbeischrift, da ist die geflügelte weibliche Figur für *Nike* zu halten. Hingegen ist manche angebliche *Arete* und *Andreia*, z. B. vielleicht die Virtus neben Graecia des Euphranor Plin. 34, 19 §. 16 und die Virtus neben Dionysos des Parrhasius Plin. 38, 36 §. 5, vielmehr als *Athene* anzuerkennen, da die ältere Kunst die mythischen bedeutsamen Götter den Personificationen vorzieht zur Ausdrückung desselben Begriffes. Athene als Beschützerin anderer Heroen auf Kunstwerken, z B. auf einem 1828 in Herkulanum gefundenen Wandgemälde neben dem die Medusa tödtenden Perseus. So besonders auf Reliefs u. Vasengemälden, s. Millin Gall. Mythol. S. 225 der deutschen Ausgabe.

2) Athene und Hermes zugleich geleiten den Herakles, den Hund des Hades zu holen (Odyss. 11, 625) und beide Götter stehen hinter ihm bei seinen Kämpfen, Millingen Peintures des Vases 27 und 31, Laborde Vases II, 14, Mus. Etrusc. du Prince de Canino, n. 314 u. n. 528 (s. Welcker in d. Schulzeitung 1831, II, 138). — Doch wenn bei Lucian Prometh. 20 (I, 155 Bip.) Prometheus zu Hermes sagt: *ἤδη τις ἀφίξεται σὸς φίλος ... κατατοξεύσων τὸν ἀετόν*, so lese ich *ἐμὸς φίλος* (*M* und *Σ* sind vertauscht), weil die Freundschaft zwischen Herakles und Hermes nicht hieher gehört. — Hermerakles und ähnliche Namen bezeichnen nur die Hermenform, auch Hermathene, und Cic. ad Att. I, 4 ist nur scheinbar dagegen. Vgl. Creuzer Symb. II 622, 750.

würdigen. Bemerkenswerth ist, dass in jener hellenischmythischen Verbindung die berathenden Götter die nur hinzutretenden, dienenden zu sein pflegen, die thätigen aber als Träger und Führer der ganzen Fabel erscheinen, dahingegen z. B. in den indischen Mythen oft ein weiser Gott oder Heiliger seinen Plan durch dienende Geister oder Heroen ausführen lässt. So zeigt sich der Charakter des thätigen, kraftehrenden Hellenen.

Prometheus, Schöpfer des Menschen.

§. 174. Die Schöpfung des Menschen, womit die Reihe der Verdienste des Prometheus beginnen zu müssen scheint und bei den Systematikern wirklich beginnt, erweist sich dem Historiker als eine der *jüngeren* Prometheusfabeln. Was dem Inhalte nach das Aelteste ist (so bemerkten wir schon oben bei den Titanen), ist bisweilen der Erfindungszeit nach das Späteste.

Der *älteste* Zeuge des Mythus von dem Menschenbildner Prometheus ist die Dichterin *Erinna* in einem Epigramme: ich sage Zeuge, nicht Erfinderin, weil bei ihr schon die Fabel nicht rein, sondern angewendet und umgebildet vorkommt. Davon nachher.

Der Urheber des Mythus also ist unbekannt. Unser Hesiod weiss nichts von dem Anthropoplasten Prometheus. Die Anführung des alten Commentators des Ovidius ist nicht nur zweideutig [1]), sondern überhaupt gewichtlos. Am wenigsten würden wir um dieser Angabe willen ein Herausfallen dieses Theiles aus einer der zwei Hauptstellen, der Theogonie oder der Tagwerke muthmassen [2]). Leichter könnte man die Nachricht auf ein anderes altes, angeblich hesiodisches Gedicht beziehen, namentlibh auf die Eöa, woraus wir schon den Prometheus als Gatte der Pandora und Vater des Deukalion kennen gelernt haben. Wäre aber Prometheus in diesem Gedichte wirklich auch als

1) Arg. Ovid. Metam. l. I ed. Burm. p. 15: tum humanum genus quod cuncta vinceret Prometheus, Iapeti filius, ut idem Hesiodus ostendit, ex humo finxit. Ebenso Gloss. ad Lactantii Placidi argg. Ov. metam. in Munckers Mythogr. lat. T. II p. 189. Dieses ut idem Hes. könnte man bloss auf Iapeti fil. beziehen. Doch dagegen ist das ostendit und der Zusammenhang. Wahrscheinlicher ist, dass der Glossator sich irrt wegen der Knetung der Pandora bei Hesiod.

2) Mit Creuzer Briefe über Homer und Hesiod S. 193, der jedoch auch „nicht viel auf diese Glosse bauet."

Anthropoplast dargestellt gewesen, so würde in den zahlreichen Citaten und Fragmenten desselben sich wohl eine Spur davon finden. — Hesiod sagt nur (Tagw. 109 flgg.), dass die unsterblichen *Götter* zuerst ein goldenes Geschlecht der Menschen *machten*, dann dass sie ein silbernes und dass *Zeus* ein ehernes und ein heroisches Geschlecht *machte*, nachdem jedesmal die Menschheit des vorhergehenden Zeitalters unter die Erde versenkt war [3]. Demnach scheint der Dichter nicht nur anfangs, sondern jedesmal eine neue Schöpfung der Menschen und nicht etwa eine blosse Verwandelung zu singen. Aber von Prometheus ist dabei nicht die Rede. Zwar widerlegt das Beispiel der ebenangeführten Stelle Hesiods die Behauptung derer, welche meinen, dass die älteren Dichter, nämlich bis zum ersten Erwachen des philosophischen Geistes, bis etwa zu Anfange des sechsten Jahrhunderts vor Christus entweder die Frage des Ursprunges der Menschen als vorwitzig und unnütz gar nicht berührt [4]) oder dass sie die Menschheit gleich den Thieren und Pflanzen aus der Erde hervorwachsen gelassen haben [5]). Letzteres scheint vielmehr eine neuere Auslegung des Beinamens Autochthonen und der Erdentsprossenen (γηγενεῖς), da ersteres Wort ursprünglich vielmehr den Gegensatz der Einwanderer und letzteres den der Himmlischen bezeichnet, jenes also Urbesitzer des Landes, dieses Wesen irdischen Ursprunges.

Den älteren orphischen Dichtungen und Lehren scheint Prometheus ganz fremd geblieben zu sein und selbst in den jungen von Proklus noch nicht gekannten sogenannten orphischen Hymnen erscheint nur sein Name als Beiwort des Chronos. In dem berühmtesten jener älteren Gedichte, der *Theogonie des angeblichen Orpheus* (wahrscheinlich aus dem sechsten Jahrhunderte vor Christus) ist zwar die Menschenformung (*ἀνθρωποπλαστία*) erwähnt worden [6]) als eines Gottes Werk; in demselben oder wahrscheinlicher in anderen orphischen Gesängen kam vor, dass aus der Asche und dem dampfenden Blute der Titanen

3) *Χρύσειον μὲν πρώτιστα γένος .. ἀθάνατοι ποίησαν .. αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε .. Ζεὺς χάλκειον ποίησε* u. s. w.

4) Voss Antisymbolik. 1824. S. 175.

5) Lobeck Agl. p. 579 flg.

6) Iohannes Malalas IV p. 31: *Ὀρφεὺς ἐξέθετο θεογονίαν καὶ κοσμοῦ κτίσιν καὶ ἀνθρώπου πλαστουργίαν* und fast wörtlich ebenso Cedrenus p. 57 flg. Lobeck Agl. p. 468 und 580.

(welche zur Strafe für die Zerreissung des Zagreus theils zerschmettert wurden von Zeus, theils eingekerkert) die Menschen entsprungen seien [7]) und dass die Winde die bereits gebildeten Menschenkörper belebt haben [8]): Alles dies ist als orphisch von den Alten angeführt. Aber ob es irgendwo zur Einheit einer Erzählung verbunden gewesen, insbesondere wie und von wem jene Anthropoplastie nach dem Orphiker der Theogonie vollbracht, ist unbestimmbar. Die einzigen Zeugen dafür, Malalas und aus ihm Cedrenus verdunkeln ihre Anführung durch christliche Deutelei. Sie sagen: „Orpheus erzählte die Götterentstehung und Weltschöpfung und des Menschen Formung. — Der Mensch, sagte er, ist von Gott *selbst* aus *Erde* geformt und hat die vernünftige Seele *von ihm*, ebenso wie Moses erzählt. In demselben Buche (in der Theogonie des Orpheus) ist der dreieinige Gott der Schöpfer aller Dinge.“ Diese Worte machen wahrscheinlich, erstlich, dass in der orphischen Theogonie von der Titanenasche als Stoff einer pythagoreischen Fabel und von den belebenden Winden nicht die Rede war und zweitens, dass Zeus selbst, nicht ein niederer Demiurg den Menschen geschaffen. Denn Zeus war diesem Orpheus „der Anfang, das Mittel und das Ende“ schon nach Plato's Anführung [9]), er war ihm der Erzeuger der Götter und Menschen. — Ein sicherer Beweis aber dafür, dass nicht Prometheus Menschenbildner war bei den Orphikern, liegt in dem Schweigen derer, die den Orpheus immer im Munde führen; ja Proklus zeugt insofern ausdrücklich dagegen, weil er selbst die Menschenschöpfung durch Prometheus leugnet und verwirft [10]), was zwar in seiner eigenen Ansicht von der Uebersinnlichkeit des Prometheus gegründet ist, doch aber von ihm durch irgend eine Wendung mystischer Deutelei vermieden sein würde, wenn sein gefeierter Orpheus vom Anthropoplasten Prometheus gesungen hätte.

---

7) Olympiodorus in Plat. Phaedon. bei Lobeck Agl. p. 566 und Ficinus zu Plotin. IX Enn. p. 83. (Lob. a. O.)

8) Aristoteles de anima I, 5. Etymol. M v. *Ἰκόνιον*.

9) Plato Legg. IV, 715 d. u. d. Schol. p. 451 Bekk und Proklus Theol. VI, 8 p. 363 (Lobeck Agl. 530). — Nach demselben Proklus (zu Plat. Cratyl. p. 52 flg.) war Zeus des Orpheus erster Demiurg im Gegensatze der jüngeren Demiurgen (Lob. Agl. 534).

10) Proklus zu Hes. Tagw. V. 157 (p. 46 a Heins.): *ἀλόγως λέγουσιν, ὅτι Προμηθεὺς ἀνθρώπους ἔπλασε.*

§. 174. Dass die Menschenschöpfung durch Prometheus aus *Sappho* angeführt wird vom Scholiasten des Virgil, ist nur scheinbar und so gut als widerlegt durch die enge Verbindung und Gleichstellung mit den Versen Hesiods, wo nur von den Plagen der Menschheit als Folgen des Feuerdiebstahles des Prometheus die Rede ist. Sappho sang vielleicht nur, was unser Hesiod gesungen hatte, was Horaz singt nnd Servius, wo er jene beiden anführt, stillschweigend wörtlich wiedergiebt [1]), nämlich dass Krankheit und Tod die Strafe der Feuerentwendung sei. Zwar scheint jene Zurückführung des Schöpfungsmythus auf Sappho dadurch bestätigt, dass auch Erinna denselben Mythus erwähnt [2]) oder vielmehr ihn schon als bekannt voraussetzt und schon auf überraschende Weise geistreich anwendet in dem Epigramme:

Schöpfung der feinsten Hand ist dies Bildniss. Bester Prometheus,
Sieh! auch Sterbliche sind, welche dir gleichen an Kunst.
Hätte der Künstler nur, der so wahr uns malte die Jungfrau,
Sprach' ihr eingeflösst, wär' Agatharchis sie ganz [3]).

Aber eben durch diese Anwendung auf die Wahrheit und das Leben eines gemalten Kunstwerkes (schon nicht mehr bloss Vergleichung des plastischen Bildes mit lebendigen Wesen oder mit den belebten Werken des Hephäst bei Homer und Hesiod) und obendrein Beziehung auf die „sprechende“ Treue und Lebendigkeit eines Portraits — einer viel später erst zumal für das

---

1) Servius ad Virgil. Eclog. 6, 42: Prometheus post factos a se homines dicitur auxilio Minervae coelum ascendisse et adhibita facula ad rotam Solis ignem furatus, quem hominibus indicavit. Ob quam causam irati Dii duo (lies *dira*) mala immiserunt terrae, febres, maciem et morbos (lies *mille mortes*), sicut et Sappho et Hesiodus memorant: *ἄλλα δὲ μυρία λυγρὰ κατ' ἀνθρώπους ἀλάληται.*

2) So Welcker Trilogie S. 72, nach dem die ganze Dichtung von der Entzündung am Sonnenwagen u. s. w. von der Sappho ist. — *Neue* in den Fragmenten der Sappho hat nur die Stelle des Servius angeführt ohne Zusatz.

3) Anthol. Palat. ed. Jacobs B. 6 no. 352. Delectus epigr. ed. Jac. (als 20. Bd. der Bibl. Gr.) I, 100. — Ich lese *Ἐξ ἁπαλᾶν χειρῶν τάδε γράμματα*, nicht *Δεξ' ἁπ.*, wie Jacobs aus Conjectur in den Text setzt. Dieses würde dem Prometheus das Portrait dediciren, was an sich unstatthaft ist und noch mehr hier, wo ein sterblicher Nebenbuler dem Prometheus entgegengesetzt wird. — Im letzten Verse lese ich: *αἰ καὐδὰν ποτέθηκε* (d. i. *εἰ καὶ αὐδὰν*), nicht *αἴκ' αὐδάν.*

Privatleben gewöhnlich gewordenen Kunstübung — hierdurch verräth diese Erinna sich als eine viel jüngere Namensschwester jener Zeitgenossin der Sappho. Sie ist wahrscheinlich, wenn anders die Ode „auf Rom" (keineswegs „auf die Stärke") von derselben Erinna ist, erst in das 2. Jahrhundert, in die Zeit des zweiten Philipp und seines Sohnes zu setzen, wofür zum Theil des Eusebius Angabe spricht [4]).

Epicharmos hatte, wie Varro nach des Ennius Uebersetzung anführt, gesagt, des Menschen Geist sei Feuer aus der Sonne genommen (eine vielmehr heraklitische als pythagoreische Lehre) und er hatte in seinem Gedichte Pyrrha von der Fluth und der Menschenherstellung aus Steinen geredet; wollte man jedoch vermuthen, dass Epicharmos bei dieser letzteren Gelegenheit die frühere Menschenknetung und die Belebung mit himmlischem Feuer durch Prometheus gedichtet habe [5]), so würde man in das Feld blosser Möglichkeiten gerathen, ohne auch nur die Wahrscheinlichkeit beweisen zu können.

Aeschylus zeigt nur den Retter, Lehrer, Wohlthäter der Menschen in Prometheus, nicht den Schöpfer derselben. Doch darf man allerdings daraus nicht den Schluss machen, dass dem Tragiker dieser Theil seines Mythus noch ganz unbekannt gewesen sei. Hierzu wäre man nur dann berechtigt, wenn die Menschenschöpfung durch Prometheus dem Geiste und Zwecke der äschylischen Dramen von Prometheus *so angemessen* schiene, dass man sich wundern müsste, diese That nicht erwähnt zu finden, die doch als Hauptverdienst des Prometheus und als vorzüglicher Gegenstand der Eifersucht und Rache des Zeus dienen konnte. Aber Aeschylus, wenn er jenen Mythus kannte, machte vielleicht *darum* keinen Gebrauch davon, weil Prometheus *weiser und edler* erschien, wenn er die hilflosen thierischen Urmenschen nicht selbst geschaffen hatte, sondern sie

4) Eusebius Chron. setzt sie zu Philipps, Sohnes des Amyntas, Zeit. — Diese jüngere Erinna müsste auch Verfasserin des Epigramms auf des Künstlers Myron Cicade sein bei Plin. 34, 8, 19. Aber ich glaube, Plinius begeht hier ein lächerliches Versehen und meint der Anyte Epigramm auf die Cicade des Mädchens Myron Anthol. Pal. 7, 190. Delect. Epigr. ed. Jac. 10, 70.

5) Servius ad Virgil. Eclog. VI, 42 Fulgentius II, 9 verglichen mit Epicharm. Ennii bei Varro l. L IV p. 18 und die Notizen v. Epich. Pyrrha s. unten.

nur vorfand, um sie vom drohenden Untergange zu retten und durch Belehrung zu beglücken. Auch von der hesiodischen Stiertheilung des Prometheus hat der Tragiker aus ähnlichem Grunde keinen Gebrauch gemacht und überhaupt ist ja die künstlerische Freiheit der griechischen Tragiker und ihre Unabhängigkeit von älteren selbst volksthümlich gewordenen Mythen bekannt genug.

§. 176. Dasselbe findet bei Plato statt, den wir deshalb der Zeitfolge vorgreifend hier neben Aeschylus stellen. Wenn bei ihm im Protagoras [1]) nicht Prometheus, sondern die Götter die Körper der sterblichen Wesen aus einem Gemische von Erde, Feuer und anderen Stoffen bilden und dann den Prometheus und seinen Bruder nur mit Ausstattung derselben beauftragen, so ist das, wie wir unten sehen werden, in dem Wesen dieser platonischen Fabel begründet, welcher Prometheus nur als Geber des höheren, künstlerischen Geistes, nicht des physischen Lebens angehört.

Dagegen scheint in den Worten des Aristophanes [2]):

O Menschengeschlecht, hinlebend in Nacht, den wechselnden
Blättern vergleichbar,
Ohnmächtigen Strebens, *Gebilde von Lehm*, wie Schatten schwindende Schaaren,

zwar jene angeblich orphische Anthropoplastik enthalten zu sein und obendrein der unserem Mythus später zugeeignete Stoff, der Lehm oder vielmehr Thon, wozu auch schon die hesiodische lehmgeknetete Menschenmutter Pandora Anlass geben konnte. Aber dass auf Prometheus von Aristophanes angespielt sei, davon ist hier keine Spur; auch ist dies um so weniger vorauszusetzen, da unbefangen betrachtet jene Worte nur der *sprichwörtliche Ausdruck* der Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit des Menschengeschlechtes sind ohne Beziehung auf dessen Entstehung nach irgend einem Mythus, sondern das natürliche und an sich verständliche Bild von irdenen Geschirren und Figuren hergenommen, am natürlichsten als Sprichwort in der Sprache Athens, des Sitzes der Thonbildnerei, daher ebendort auch dem

1) C. 30 p. 320 C sqq.

2) Aristoph. Vögel 687: *πλάσματα πηλοῦ.* Vgl. Lucian (Prometheus es in verbis in. 1 p. 18 Bip.): *πήλινα ἔργα.*

Redner das Bild der Töpferpuppen zur Bezeichnung der Ohnmacht und Nutzlosigkeit dient [3]).

Menander und Philemon sind es zuerst, welche den Prometheus als Menschenschöpfer darstellen; beide allerdings so, dass sie die Fabel als bekannt voraussetzen und sie nur zu ihrem Zwecke anwenden, wie wir unten sehen werden. Zwar Menander [4]) erwähnt nur das *Weib* als Geschöpf des Prometheus, aber er schliesst den Mann nicht ausdrücklich aus und selbst wenn er dies gethan hätte, würde nicht daraus folgen, dass er einen anderen Mythus als den von der Schöpfung des *Menschen* durch Prometheus vor sich gehabt (z. B. nicht etwa, dass Prometheus die Pandora geknetet). Denn Menander, dessen Absehen dort nur auf Tadel und Spott der Weiber gerichtet ist, konnte deshalb den Mythus leicht umbilden oder vielmehr nur umdeuten, so dass er den Prometheus die Hervorbringung des bösen Weibergeschlechtes abbüssen lässt. — Philemon [5]) auch spricht einen Tadel aus über Prometheus, indem er dessen Thierschöpfung und Menschenschöpfung vergleicht. — Lehmgebilde des Prometheus heissen die Menschen zuerst bei Kallimachus [6]), dann bei Apollodor, Horaz, Hygin u. A.

Da nun Menander und Philemon dadurch, dass sie den Mythus nicht erzählen, sondern nur andeuten und benutzen, das damalige Bekanntsein desselben und den früheren Ursprung beweisen; da auch Plato im Protagoras den Menschenkörper von Prometheus geistig ausstatten lässt (durch die Gabe der Kunst), vielleicht um die ältere Fabel hier wie auch anderwerts zu vergeistigen und zu verbessern; endlich da der Urheber der Fabel von Prometheus dem Menschenbildner schwerlich unbekannt wäre, wenn ihre Erdichtung in diesen helleren Zeitraum fiele des vierten und fünften Jahrhunderts vor Chr.,

3) Demosth. Philipp. I p. 47, 17: *ὥσπερ οἱ πλάττοντες τοὺς πηλίνους (ταξιάρχους) κ. τ. λ.*

4) Menander bei Lucian Amores ed. Bip. T. V p. 305.

5) Philemon (oder Euripides) in Stobaeus Florileg. ed. Grot. p. 13 und dasselbe in Fragm. Eurip. n. 14 p. 496 ed. Lips.

6) Callimachi fragm. bei Clemens Alex. Strom. B. V 597 Sylb.:

τὸ τετράπουν οὕτως
ἐφθέγγεθ᾽ ὡς ὁ πηλὸς ὁ Προμήθειος

„Vierfüssler redeten wie des Prometheus Lehmgebild"
d. i. der Mensch im Gegensatze des Thieres und ohne Nebenbegriff der Schwäche.

welcher schon vielmehr der Periode der Mythendeutung als der Mythenerfindung angehört, so ist es wahrscheinlich, dass die Sage schon in *dem dunkeln nachhesiodischen Zeitabschnitte* entweder entstand oder damals von einem der unbekannten Sänger verbreitet wurde, einem Vorgänger der Logographen. So konnte in der gegen Ende jenes Zeitabschnittes gedichteten orphischen Theogonie (im sechsten Jahrhunderte) die Anthropoplastie, obwohl sie hier dem Prometheus nicht beigelegt wurde, doch durch den Mythus des Prometheus veranlasst sein. Die Bildwerke, welche den menschenformenden Prometheus darstellen, sind offenbar jüngeren Alters.

§. 177. Die älteste *Form* der Fabel ist nicht minder ungewiss, wie sich schon aus dem Angeführten ergiebt. Wahrscheinlich gab schon der Erste, der Prometheus zum Schöpfer des Menschen machte oder wenigstens der erste erzählende Dichter, der dies erwähnte, ein *bestimmtes* Bild. Es war unstreitig das zuerst von Kallimachus [1]) deutlich ausgesprochene: *Prometheus bildete den Menschen aus Lehm.* Fragen wir genauer: War es der Mann oder das Weib oder ein Urpaar, das er schuf, so ist die Antwort, dass dieser Mythus sowie manche andere, zumal urgeschichtliche Mythen nicht nothwendig gleich anfangs soweit gehen mussten, mehr als es die Anschaulichkeit des Bildes bedurfte, alles Einzelne bestimmen und erklären zu wollen. Wir wenigstens dürfen nicht willkürlich eine jener Möglichkeiten für wirklich nehmen und sie dem alten Dichter unterschieben. Es sind weit jüngere Ueberlieferer, die hierüber das Nähere geben entweder aus allgemeiner Erklärungssucht, wie wenn Hygin [2]) den Mann von Prometheus kneten, das Weib (Pandora) aber jenem von Zeus senden lässt; oder aus einem besonderen Grunde und zu eigenthümlichem Zwecke, wie wenn Menander nur die Frau, Phädrus aber Mann und Frau von Prometheus bilden lässt, jener um einen Weibertadel, dieser um eine lascive Fabel daran zu knüpfen, wie wir unten sehen werden.

---

1) Callimachus Fragm. bei Clem. Alex. a. O.: ὁ πηλὸς ὁ *Προμηθῆος* und Apollodor. I, 7, 1: *Προμηθεὺς ἐξ ὕδατος καὶ γῆς ἀνθρώπους πλάσας.* — *Πηλὸς* ist der Etymologie nach (von *πάλλειν*, schütteln, quirlen), was *κέραμος*, ein *Gemisch*, daher *beide Worte* vom Weine. S. Creuzer Symb. III 464 über *πηλός*.

2) Hygin fab. 142, wenn die Correctur hominem (fecit) für homines richtig ist.

Die Menschenschöpfung durch Prometheus war ein Kneten und Bilden, nicht ein Zeugen, und in dem Bilden selbst lag wohl ursprünglich die ganze Schöpfung, ohne dass es der besonderen Belebung bedurfte. Erst in späterer Behandlung des Mythus wird dem vollendeten Bilde die Seele durch eine besondere Art eingehaucht oder irgendwo mitgetheilt durch Prometheus selbst oder durch Athene oder andersher. Man hat in dieser Form das orientalische Machen und Schaffen der morgenländischen Kosmogonien im Gegensatze des Zeugens der griechischen Mythen finden wollen. Aber viel mehr finden sich beide Formen im Orient als bei den Griechen; der Grund liegt also nicht etwa nothwendig in einer Entlehnung aus einer orientalischen, z. B. hebräischen Ueberlieferung. Doch zuerst ist zu untersuchen, warum Prometheus den Menschen schafft; daraus wird sich vielleicht von selbst ergeben, warum er ihn so und nicht anders schafft.

§. 178. Hier wie überall ist es wichtig, den *Anlass* des Mythus von seinem *Inhalte* zu trennen und von ersterem wieder ist oft der innere *Grund* zu unterscheiden, wodurch der Mythus oder ein Theil desselben wichtig und bedeutsam geworden ist. — Der Inhalt ist nach unseren oben entwickelten Grundsätzen voraus bis auf Widerlegung als einfach der Form entsprechend anzunehmen, so dass der Gedanke des Dichters durch die Fabel treu und *abbildlich* wiedergegeben, nicht sinnbildlich und künstlich bezeichnet ist. Demnach also ist der *Inhalt* und Gegenstand unseres Mythus eben kein anderer als der, dass *Prometheus den Menschen gebildet.* Denn dass wirklich die Schöpfung des Menschen gemeint sei, ist das Natürlichste nicht nur wegen der Darstellung in dem Mythus, sondern auch an sich, da die Erklärung des Daseins der Menschheit frühzeitig eine Hauptaufgabe der Dichter und Denker und der das Volk belehrenden und ergetzenden Erzähler sein musste. Die Bestimmung des Schöpfers selbst aber und der Art der Schöpfung konnte für einen solchen Dichter zuerst durch einen äusseren und zufälligen Umstand, einen blossen *Anlass* herbeigeführt werden. — In diesem Falle wird der *Glaube* an die Wahrheit des Mythus nicht in dem Erfinder, sondern *erst in dem Empfänger* stattgefunden haben. Der Urheber selbst könnte an seine Dichtung nur vermöge einer Selbsttäuschung glauben aus einem dazu genügenden *inneren* oder *äusseren* Grunde scheinbarer Wahrheit,

Nur dann würde aus *innerem* Grunde der Urheber des Mythus selbst schon diesen mit Glauben umfangen haben, wenn er erstlich in mystischer Dunkelheit eine Idee, z. B. die des menschlichen Verstandes personificirt und diese Personification für ein wirkliches Wesen genommen hätte und wenn ihm dann zweitens das Verhältniss dieses verständigen Dämons zu dem verständigen Menschen wie das Verhältniss des Geschöpfes zum Schöpfer erschienen wäre, weil das Erzeugniss nnd Kunstwerk Gedanken und Eigenschaften des Urhebers auszudrücken pflegt. Dies ist der Gang der gläubigen Mythenentstehung. Aber eine solche mystische, begriffverschmelzende, symbolische Darstellungsart ist nicht ohne dringenden Grund anzuerkennen, ebensowenig als eine klare und bewusstvolle Allegorisirung dieser oder einer anderen Idee durch das Sinnbild der prometheischen Menschenbildung. — Aus *äusserem* Grunde aber könnte der Urheber unseres Mythus zum Glauben an seine eigene Dichtung nicht durch Augentäuschung und abergläubige Beurtheilung des Gegenwärtigen verführt werden (obwohl daraus so manche heiligen Fabeln entsprungen sind), denn hier ist von einer urgeschichtlichen Thatsache die Rede; sondern der äussere Grund der Selbsttäuschung hätte in dem *Missverstehen* einer anderen als wahrhaft geachteten Darstellung, z. B. eines heiligen *Bildwerkes* liegen müssen, etwa in dem mythischen Bilde eines mit Prometheus verwechselten pandorabildenden Hephäst oder in dem symbolischen und hieroglyphischen Bilde des Begriffes und Wortes geistiger Bildung dargestellt durch Körperplastik. Solche Annahme des Ursprunges gläubiger Mythendichtung aus verkannten und gemissdeuteten Bildern oder älteren heterogenen Sagen ist ein allzu künstlicher und trügerischer Nothbehelf der Erklärung [1]). Dass aber ältere dem Mythus fremde Bilder und Sagen ohne ein Missverstehen derselben *Anlass* geben und mit-

1) Die muthmassliche Erklärung der Mythen aus Missverständniss eines Bildes oder Wortes ist nur so lange zuzulassen, als jede andere Erklärung fehlt. Daher z. B. die bekannten *phonetischhieroglyphischen Herleitungen* der Mythen aus den Worten λᾶς, *ἀπατούρια*, *Πυθώ*, *Αὐξεία*, *ὠμοφαγία*, *βούγοντας*, *αἰγίς*, *μηρογενής* nur als witzige Spiele theils alter namendeutender Dichter, welche die *schon vorhandenen* Mythen mit den Worten verknüpften (so in den vier ersten Beispielen), theils neuer ingeniös etymologisirender Mythologen (z. B. in den letzten vier Worten). Vgl. Schwenk u. A.

wirken konnten zu der Erfindung des *poetischen* Mythus, ist weit eher glaublich, als dass sie der Grund sein sollten eines von Anfang gläubigen Mythus. Ein *poetischer* Mythus also ist der unsrige und zwar ein seinen Gegenstand nicht umwandelnder, sondern ihn (nämlich die Menschenschöpfung durch Prometheus) selbst darstellender, also *frei gedichteter* Mythus mit der Form der Wirklichkeit und also mit dem Scheine des Glaubens, worin eben das Wesen der poetischen Gattung der Darstellung überhaupt, folglich auch der Mythen liegt, wie wir oben gesehen haben.

§. 179. Den *Anlass* zu der Dichtung, dass Prometheus den ersten Menschen formte, gab wahrscheinlich die Verehrung des Prometheus als eines Dämons der Thonbildner im Kerameikos zu Athen und die dort ausgestellten, von dort vorzüglich ausgehenden Thonmodelle und Terracotta's von allerlei Form, besonders auch in Menschengestalt, irdene, meist bunt bemalte Götterbilder, Büsten und Puppen, wie sich deren viele und allerlei noch hie und da und vorzüglich dort bei Athen in den Gräbern finden [1]). Je berühmter, je schöner vergleichungsweis diese Bilder der athenischen Prometheusse waren, desto leichter konnten sie zu der Dichtung Anlass gehen, zumal da die bei Hesiod mit der Prometheusfabel verbundene Knetung des Urweibes Pandora und die alte natürliche Vorstellung vom Entstehen des Menschen aus Erde hier mitwirkten, um der durch den Cult des Kerameikos veranlassten Dichtung die Form zu geben, die sie hat. Also Prometheus, selbst gleichsam Töpfer, wurde darum zum Schöpfer, nicht etwa umgedreht. Nicht aus dem Schöpfer, wie Viele meinen, wurde er zum Dämon der Töpfer. Dieses war er, wie wir oben gesehen, unstreitig ursprünglich als Feuergeber, dann als einsichtsvoller Behüter des Brennofens: also eine volksthümliche Ueberlieferung, die von dem Schöpfungsmythus des Prometheus unabhängig und unstreitig älter ist als dieser. Es ist natürlich, dass die Dichtung vielmehr von diesem niederen, *localen*, *sinnlichen* Anlasse ausgegangen sei als von einer geistigen, allgemeinen, etwa in Prometheus liegenden, auf Schöpfung oder Menschennatur bezogenen Idee. — Die alte bildliche, *sprichwörtliche* Redeweise begünstigte unseres Mythus Entstehung (wie manches

1) B. von Stackelnberg die Gräber der Griechen. Leipzig 1832.

anderen Mythus), nämlich dass die Töpfer selbst Prometheusse hiessen [2]), daher es nicht fehlen konnte, dass auch Prometheus als Thonbildner und Plastiker gedacht wurde; und gesetzt, die sprichwörtliche Benennung selbst ist jünger als der Mythus, so zeugt jene doch für die athenische Neigung zu mythisch spielender Anwendung des Prometheusfestes wie soviel anderer localer Feste und Denkmäler, die auf ähnliche Weise neue Mythen erzeugt. — Hierzu kam die andere allgemeinere Redeweise und Vorstellung, dass der Künstler seinen Stoff belebe, dass er lebenvolle Bilder schaffe, was sich für den Prometheus durch die *Analogie* anderer Mythen bestätigt. Dies ist ja der Grund, weshalb auch Hephästos bei Homer und Hesiod und Dädalos in alter Sage lebendige Werke schaffen, nicht etwa, weil man schon die Möglichkeit künstlicher Automaten gedacht, sondern weil es natürlich war, das Leben zu setzen für den wenn auch noch rohen, doch bewunderten Ausdruck des Lebens. So belebte sich Pygmalions selbstgeschaffene Geliebte vor seinen Augen. Nicht von der Geistesschöpfung zur Körperbildung ging der Weg der Dichtung, sondern umgekehrt von der Körperform zum Leben, wie nachher in weiterer Steigerung der Mythus des Prometheus vom physischen Leben zum vernünftigen und idealen, dem künstlerischen und sittlichen fortging an der Hand der Deuter. — Endlich ist zu bemerken, dass durch Voraussetzung jenes vom Kerameikos gegebenen Anlasses beide Fragen zugleich sich beantworten, sowohl warum eben *er*, Prometheus, und nicht Hephäst oder ein anderer Gott, als auch, warum er eben *so* durch Kneten aus Lehm oder Thon nnd nicht anders den Menschen schuf. Der Begriff und der Mythus des Prometheus an sich bei Hesiod und in den Eöen hatte mit dem *Kneten* nichts zu schaffen. Nun musste zwar schon der Stoff, die feuchte Erde auf das Kneten führen, wenn anders dieser Stoff aus älteren Vorstellungen und Fabeln entlehnt war. Aber natürlicher ist es doch, den nächsten Anlass zugleich des Stoffes und des Knetens ebenda zu finden, wo der Bildner Prometheus

---

2) Lucian in d. Schrift *Προμηθεὺς εἶ ἐν λόγοις* § 2: *Ἀθηναῖοι τοὺς χυτρέας καὶ ἰπνοποιοὺς καὶ ὅσοι πηλουργοὶ Προμηθέας ἀπεκάλουν* (nicht *ἀποκαλοῦσι*, vgl. unten von den Prometheen). Lucian selbst braucht kurz vorher die Worte *πηλοπλάθος* und *κοροπλάθος* von Prometheus. — Juvenal 4, 133: debetur magnus patinae subitusque Prometheus.

selbst seine Erklärung fand, nämlich in seiner Schutzpatronschaft der Thonbildnerei zu Athen.

§. 180. Die Einwürfe, die man gegen die Annahme eines solchen Anlasses der Dichtung machen könnte, widerlegen sich leicht aus dem Bisherigen. Wollte Einer noch fragen, wie der alte Urmythus von dem jungen Töpferfeste ausgehen könne, so verweisen wir ihn auf den oben gegebenen Beweis, dass die Zeugnisse für dieses älter sind als für jenen und dass der Festgebrauch das Vorurtheil des Alters sicherer für sich hat als der Mythus. — Fragt man, warum denn Prometheus nur Menschenbildner, nicht überhaupt Künstler ist, so dient zur Antwort, dass er ja bei einem der ältesten Zeugen, Philemon, zugleich Thierschöpfer ist und dass sein Name sprichwörtlich auch die Thonbildner überhaupt bezeichnete. Doch auf diesen Scherz ist weniger zu bauen weder für die eine noch für die andere Meinung, da allerdings Prometheus der Menschenschöpfer leicht der Plastik wegen seinen Namen auf alle Bildformer und Töpfer übertragen konnte. Aber dann müsste ein anderer von der Plastik des Kerameikos unabhängiger Ursprung nachgewiesen werden. So lange dies nicht geschieht, werden wir es als das Wahrscheinlichste erkennen, dass der feuergebende und vorsichtvoll waltende Gott des Kerameikos nicht bloss selbst Bildner und Bildbeleber, sondern dass er vermöge der Rolle, die er bei Hesiod spielt als Freund der Menschen in der Urzeit und als Warner vor dem Urweibe natürlich vorzugweis Menschenbildner wurde. So trugen die älteren Mythen bei der jüngeren ihren bestimmteren Inhalt und ihre Form zu geben. — Wollte man endlich einen Einwurf gegen unsere geschichtliche und sinnliche Erklärung von der höheren geistigen Bedeutsamkeit des Prometheus herleiten und sich deshalb auf die ausdrücklichen Erklärungen der Alten berufen, welche die Menschenbildnerei aus den Ideen entweder der Vorsehung oder der Cultur oder des Lebens, die in Prometheus vermöge seines Namens oder seiner Feuergabe liegen sollen, erklären, so ist die Antwort hier wie überall, dass die späteren Deutungen überall keine rückwirkende Kraft haben können. Das jüngere Alter derselben zeigt sich in der Neuheit ihrer ersten Zeugen, obwohl es schon an sich durch den übersinnlichen Inhalt und durch die künstlichere Beziehung auf unseren Mythus wahrscheinlich ist. Wenn wir aber leugnen, dass jene Begriffe die Dichtung von

dem Anthropoplastes Prometheus erzeugen konnten, so erkennen wir doch auch an, dass diese höheren geistigen Ansichten der Menschenschöpfung durch Prometheus, welche wahrscheinlich zum Theil bald nach Entstehung dieser Fabel, also etwa zu Anfange des nächsten Zeitraumes um die Epoche der beginnenden philosophischen Deutungen hinzutreten, nun theils zur Festhaltung, Verbreitung, theils auch zur Umbildung unseres Mythus viel beitrugen. Dreierlei also ist, was wir zu unterscheiden uns genöthigt und berechtigt gesehen haben: die locale *Veranlassung*, der dichterische *Inhalt* und der in den Deutungen liegende *Grund der Berühmtheit* und weiteren Ausbildung des Mythus.

§. 181. Es bedarf nun nicht erst noch einer Widerlegung der *abweichenden* Erklärungen unseres Mythus in Hinsicht der Frage, warum Prometheus es ist, der den Menschen schafft. Wir werden dieselben im Fortgange dieser Geschichte des Prometheus bei alten und neuen Autoren theils als Missdeutungen, theils als freie Umbildungen und Anwendungen unserer Fabel wiederfinden. Sie sind theils aus *dem Wesen* des Prometheus, das sich in seinem Namen ausspricht, gegriffene und daher scheinbar wohlgegründete Erklärungen, wie die der Menschenschöpfung durch Prometheus oder der Schöpfung überhaupt aus der in ihm liegenden Vorsehung oder Vernunft oder geistigen Bildungsfähigkeit, und diese Ideen sind es hauptsächlich, welche scheinbare Gründe der Entstehung und wirkliche Gründe der späteren Berühmtheit unseres Mythus sind — theils aber sind sie von einzelnen Zügen der älteren Prometheusfabel, wie vom Feuerraube oder von Deukalions Berathung, also von etwas *Zufälligem* und Aeusserem auf eine künstliche, willkürliche Art hergeleitet. — Die scheinbarste Erklärung der ersten besseren Art wäre die, wenn man sagte: „Der Mensch ist ein Werk des Prometheus" heisse soviel als „der Mensch ist ein prometheisches Wesen", mit anderen Worten ein Wesen, dessen Eigenthümlichkeit im Gegensatze des Thieres *Vorbedachtsamkeit* ist, denn auf dieser Fähigkeit beruht ja alle zweckmässige Selbstbestimmung sowohl des denkenden als des handelnden Menschen, da den Affen sein Instinct nicht einmal bis zur Unterhaltung des ihn erfreuenden Feuers führt aus Mangel an Voraussicht. Sonach würde der Mythus andeuten, dass Prometheus seinen eigenen Geist seinen Geschöpfen eingepflanzt, sowie ja

überall das Werk gleichsam der Abdruck ist von dem Gedanken und Geiste des Werkmeisters [1]). Für diese Erklärung scheint zu sprechen, dass sie mehr als irgend eine unmittelbar aus dem eigenthümlichen Wesen des Prometheus sowohl als des Menschen hergenommen ist, während die von uns oben gegebene erst den Umweg durch den Feuergeber und Behüter der Thonbildnerei ging. Aber der unmittelbare Fortgang von einer Eigenschaft oder Thatsache zur anderen ist nicht immer der natürlichste und der geschichtlich wahre Gang in der Mythenbildung, die meist durch äussere sinnliche Umstände bestimmt wurde [2]). Auch ist nur das *Zeugen* und zwar das bestimmter Kinder, wie des Deukalion oder Hellen, eine übliche mythische Form als Mittel zur *Bezeichnung der Eigenschaft*, z. B. der Klugheit oder der Seherkraft an den Kindern des Prometheus und des titanischen Strebens in denen des Iapetos. Dass aber auch das *Machen* oder Schaffen diese Bezeichnung der Eigenschaft und zwar nicht einer bestimmten Person, sondern der Menschheit überhaupt bedeuten könne, dafür spricht keine Analogie. Die Schöpfung nach dem *Ebenbilde des Schöpfers* in der hebräischen Sage und in ähnlichen griechischen und orientalischen Mythen kann nicht als Beispiel angeführt werden, da dort die Schöpfung nur näher bestimmt wird durch dieses Ebenbild, nicht aber selbst nur erdichtet ist zum Zwecke der Bezeichnung einer Eigenschaft des Geschöpfes, wie dies hier der Fall wäre, wenn die Prometheia des Menschen der wahre Grund und Inhalt unserer Anthropoplastie wäre. — Noch weniger dürfen wir an die in Prometheus liegende *göttliche Vorsehung* denken, die wohl mit dem Begriffe einer zweckmässigen Schöpfung eng zusammenhängt, aber sich nicht auf die Menschen- und Thierschöpfung beschränkt. Diese allgemeinere höhere Ansicht des Prometheus als Bildner der

---

1) Man nimmt die Etymologie zu Hilfe, wonach in allen sanskritischen Sprachen der *Mensch* vom *Verstand* benannt ist, mit Worten, deren gleichbedeutende Wurzel auch im Namen des *Prometheus* selbst liegt: man, sanskr. *denken*, daher manusha, der *Mensch* (Bohlen in den berlin. Jahrb. der wiss. Kritik 1828 Januar, S. 77), Meschia und Meschiane, die persischen Urmenschen (Baur Mythol. II, 367), Mann und homines, *μένος* und *μῆτις*, mens (*Προμηθεὺς*) von *μάειν*, s. oben bei dem Namen des Prometheus.

2) S. oben über das Schwanken der unmittelbaren Ableitung der Mythen aus der Haupteigenschaft in der Einleitung S. 108 flgg.

allschaffenden und allbeherrschenden Vorsehung werden wir bei den Stoikern, den Neuplatonikern und den Kirchenvätern finden [3]). — Einen anderen Grund, welcher nicht bloss das Schaffen des Menschen, sondern auch das Kneten zu erklären schien, fand man in der *Cultur* der Menschen, die doch erst von Aeschylus und Plato dem hesiodischen Feuergeber zugeschrieben wird. Man meinte, dass die Entstehung des Menschen für die des gebildeten Menschen gesetzt sei, weil dieser vorzugweis Mensch ist oder weil die Ueberlieferung des Volkes natürlich nur bis auf den Anfang der Cultur und deren Urheber geht, daher z. B. Phoroneus ebenso wie Prometheus der Feuergeber und Entroher zugleich auch der erste Mensch sei [4]); und selbst in dem Kneten fand man die Bildung, gleichsam die Plastik des Geistes wieder [5]). — Weiter noch entfernen sich von dem einfachen geschichtgemässen Gange die physicalischen oder mystischen einer späteren Zeit würdigen Erklärungen, wonach der *Feuergeber* Prometheus entweder vom Anfange den *Leben* verleihenden bezeichnen sollte oder wonach zwar eine wirkliche Schöpfung des Menschen und seine Belebung mit dem göttlichen Funken gedichtet und geglaubt wurde, dieser Mythus aber doch erst hervorgegangen war aus jener Ansicht des feuerholenden Prometheus: eine Ansicht, die erst in der Zeit stattfinden konnte, als Heraklit bereits das Leben und den Geist in dem Feuer gefunden hatte, worin ihm später die Stoiker mythendeutend nachfolgten [6]). Hätte aber diese Idee des im Feuer und im Narthex des Prometheus enthaltenen Lebens schon zur Bildung des Mythus der Menschenschöpfung mitgewirkt, so würde dadurch doch nur das Beleben durch Prometheus, nicht aber das Formen des Körpers erklärt. Man darf sich übrigens nicht wundern, dass viele der neueren und neuesten Mythologen sich gerade zu

3) Zeno Citt. bei Censorinus c. 3, Cornutus c. 18. — (Nicomachus) Theologum. arithmetica p. 5—8 ed. Wechel. — Tertullian. Apol. c. 18, adv. Marcion. I, 1.

4) Acusilaus bei Clem. Alex. Strom. 321 A. Plato Timaeus 22 B.

5) Africanus Chronogr. L. III bei Euseb. Praep. Evang. X, 10 p. 491: εἰς παιδείαν αὐτοὺς μετέπλαττε.

6) Zeno Citt. bei Censorin. c. 3 u. A. — Schon Epicharmos, der Zeitgenosse des Heraklit bei Varro l. l. IV p. 18 Bip., doch nur der Epich. Ennii „de mente humana dicit, istic est de sole sumtus ignis.“ Doch anzunehmen, dass dies sich auf Prometheus beziehe, ist kein Grund vorhanden.

dieser Erklärung vorzugweis hinneigen und dass Einige den Mythus von Anfang das sein lassen, was er erst bei Servius und Fulgentius ist, da die Mystik des lebenhaltigen Feuers und die Herabholung desselben vom Himmel sie zu sehr anspricht und blendet, als dass daraus für sie statt des Zweifels nicht vielmehr Glaube an das Alter dieser Vorstellung entspringen sollte [7]).

Am meisten nähert sich unserer Erklärung die Combination des Prometheus mit den *Telchinen*, den in Sikyon, also in Mekone einst wohnenden Künstlern und ersten Verfertigern der Götterbilder, wodurch die Menschenformung ebenso von der Bildnerei eines berühmten Locals abgeleitet würde, wie unten von uns geschehen wird [8]). Nur spricht für den Prometheus des Kerameikos die Feier des Prometheusfackellaufes sammt den dortigen Denkmälern und Sprichwörtern, hingegen hat der Prometheus von Mekone nur mit der Opfertheilung nach Hesiod, nichts aber mit den Telchinen (denen überhaupt der Ortsname Mekone fremd ist) und nichts mit der sikyonischen Kunst zu thun. Die Telchinen selbst gehören um so weniger hieher, weil sie erst bei Kallimachos Künstler sind, ursprünglich aber Priester und Zauberer, die Priester aber überall bei den alten Griechen, folglich auch die zu Mekone oder Sikyon keineswegs auch Künstler sind.

§. 182. Wir übergehen die offenbar unbegründeten Vermuthungen und die mehr spielenden als erklärenden Einfälle, die ihre Stelle im Anhange unserer Schrift finden werden. — Warum Prometheus es war, der den Menschen gemacht haben sollte, haben wir gezeigt. Es ist noch übrig, von den Gründen der Art und Weise dieser Schöpfung Etwas hinzuzufügen, nämlich erstens, warum ein *Bilden* des Menschen und nicht ein Zeugen, dann warum ein *Kneten* (*πλάττειν*), ferner warum aus *Lehm*, endlich warum *Belebung schon durch dieses Formen*,

---

7) Wir meinen nur die mythischen Urphysiker, welche „den Lebensfunken“ als die ursprüngliche Bedeutung geben. Wer darin überhaupt eine alte Deutung des Prometheusfeuers anzeigen will (wie Creuzer Symbolik II, 441) ohne Bestimmung des *wenn* und *wo*, der spricht nicht sowohl unrichtig, als unbestimmt und unwissenschaftlich.

8) So Thiersch Epochen d. griech. Kunst 2. A. S. 140 flg. und S. 179 wegen der Stelle bei Fulgentius Myth. 2, 9: Nicagoras refert primum illum (d. i. Pr.) formasse *idolum*. Vgl. Lactantius II, 10 und Diodor. V, 55: *ἀγάλματα θεῶν πρῶτοι (οἱ Τελχῖνες) κατασκευάσαι λέγονται·*

nicht (wie in der jüngeren Dichtung) durch eine besondere Handlung. — Die wahrscheinliche *Ursache* von allem diesen wird sich in dem *Prometheus des Kerameikos zu Athen* ergeben. Es sind aber auch hier (wie vorhin bei der Frage, warum *Prometheus* der Schöpfer ist) die zur Dichtung wie zur Verbreitung und Ausbildung des Mythus *mitwirkenden* Umstände zu unterscheiden. Dazu gehört vor Allem die hesiodische oder vielmehr vorhesiodische *Pandora*, deren Bildung durch Hephäst in dieser nachhesiodischen Menschenformung nachgeahmt wurde [1]). Nichts ist ja häufiger als diese Wiederholung und *Uebertragung* des Gleichen oder Aehnlichen, wie in der älteren Geschichte, so und noch weit mehr in den Mythen. Namentlich von Hephäst ist Mehreres auf Prometheus übergegangen, wie der Pallas Geburtshilfe und Keuschheitsangriff. — Ausserdem wirkte aber auch unmittelbar zur Form unseres Mythus derselbe Gang der Vorstellungen, welcher die Pandorafabel selbst erzeugt und bestimmt hatte; davon ist hier, wo der Mythus dem Prometheus selbst, nicht dem Hephäst angehört, der Ort, etwas ausführlicher zu sprechen. Alle Entstehung, wie der leblosen Dinge und der Thiere, so der Menschen, war dem denkenden und dichtenden Menschen entweder eine Selbstbildung durch Naturkraft, ein *Hervorwachsen* oder ein Hervorgebrachtwerden durch göttliche Kraft. Die erstere Vorstellung, welche die Menschen der Erde entspriessen lässt, ist scheinbar die natürlichere und ältere, da sie die Aehnlichkeit der Pflanzen für sich hat und mit der Eitelkeit mehrerer griechischer Völker übereinstimmte, Abkömmlinge von Autochthonen zu sein [2]). Doch dabei von göttlichem Ursprunge abzusehen und die Dinge aus Naturkräften zu erklären, war vielmehr der viel späteren philosophirenden Zeit vorbehalten. Die ältere gläubige Vorstellung leitete den Ureinwohner wie der Pflanzen und aller Dinge erste Entstehung, wenn er anders überhaupt danach fragte, von den Göttern ab. In diesem Falle nun erschien die Schöpfung entweder als ein physisches Hervor-

---

1) Aeschylus bei Proklus zu Hes. *ἔργα* v. 156 (ed. Heins. p. 46 a) nennt die Pandora *τοῦ πηλοπλαστοῦ σπέρματος θνητὴ γυνή*, wenn nicht Proklus irrt und das Weib überhaupt gemeint ist.

2) Lobeck Aglaoph. 580, der auf Uckert Geogr. der Griech. und Römer II, 1 S. 225 verweist.

bringen, ein *Zeugen* und Gebären, oder als ein künstliches, ein Bilden, ein *Machen.* Zwei andere noch vorkommende Schöpfungsarten sind nur Modificationen und gleichsam Vergeistigungen jener sinnlichen Formen, nämlich die *Steigerung* des Zeugens und Gebärens zur *Emanation* und die Steigerung des Bildens zum schaffenden *Willensgebot.* Letztere sind ebendeswegen vergleichungsweis jünger in der Geschichte des Ideenganges eines dazu selbständig genug sich entwickelnden Volkes. Also nur jene älteren zwei Formen gehören hieher. Davon ist die erstere, die der *Zeugung* und Gebärung die sinnlichere; sie zieht die Götter gleichsam herab zu den Menschen, doch nicht ohne ebendadurch auch die Menscben zu den Göttern als deren Kinder zu erheben [3]. Sie ist daher die ältere bei den Völkern, die beide Ansichten, das Zeugen und das Bilden, in ihrer Mythik vereinen und bei den sinnlicheren Völkern, wie bei den Griechen, ist jene wahrscheinlich lange die allein herrschende gewesen. — Die andere Art mythischer Schöpfung, die den Menschen durch die Gottheit *machen* lässt, ist für den Menschen die niedere, weil sie diesen zum Dinge, zum Fabricate erniedrigt; denn wenn das Gleiche oder Aehnliche nur das Gleiche oder Aehnliche zeugen kann nach der Erfahrung des Irdischen und daher auch nach der natürlichen Ansicht des Ueberirdischen, so kann hingegen nur das Höhere das Tieferstehende und von ihm ganz Verschiedene fabriciren; und ebendeshalb ist dies die schon *fortgeschrittene* geistigere Vorstellung, da sie die Gottheit gänzlich unterscheidet von dem Menschen und hoch über ihn stellt. Zugleich setzt sie einen Fortschritt der *bildenden Kunst* voraus, deren Nachahmungen der Form des Lebendigen, so roh sie auch sein mochten, demjenigen vor Augen stehen mussten, der ähnliche lebenvolle Gebilde den Göttern zuschreiben sollte [4]. Und nach solchen Vorbildern wurde auch Pandora von dem Künstlergotte geformt und Pandora ist kein blosses Trugbild, keine Puppe, sie ist nach Hesiod die Mutter der Weiber, das Urweib. Bei Homer sind, wie die Götter von Göttern, so die Helden und durch diese viele

3) Wenn die Chippaway's (nördlich vom Winnipegsee in Nordamerica wohnend) glauben, *vom Hunde abzustammen*, so liegt dem, vermuthe ich, auch die Vergötterung des ihnen so wichtigen Thieres zu Grunde. (Ferussac Bulletin Cl. Hist. etc. 1829 Oct. p. 169 aus Sur la langue des Chippawayans par Edwin James.)

andere Menschen durch göttliche Zeugung entsprossen. Bei *Hesiod* findet sich dieselbe Vorstellung, namentlich in dem letzten Theile der Theogonie, der durch die Heroogonie zur Zeugung fürstlicher, menschlicher Stämme fortgeht [4]). Zugleich aber findet sich neben der Knetung des Urweibes das Schaffen der Menschen bei Hesiod, wo er singt [5]):

Anfangs *machten* ein goldnes Geschlecht die unsterblichen Götter.

Es wäre also nicht richtig, zu sagen, dass das Zeugen der Menschen durch die Götter nur griechische, das Machen, Bilden nur orientalische Vorstellung sei; dass die Griechen homerischer und hesiodischer Zeit überhaupt nicht um die Art der ersten Menschenentstehung sich gekümmert oder dass sie diese von den Theogonien und anderen Mythen ganz getrennt haben sollten [6]). Zwar in der Prometheusmythe Hesiods werden die Menschen als schon vorhanden, unbestimmt woher und ob nur die Männer, vorausgesetzt (s. oben). Aber in der Fabel der Pandora, obwohl sie Hesiod nicht ausdrücklich des Epimetheus Gattin heisst, ist die doppelte Form der Schöpfung, nämlich das technische Hervorbringen des Urweibes und die physische Abstammung des ganzen Geschlechtes vereint. Eine ähnliche *Verschmelzung zweier verschiedener Schöpfungsansichten* zeigt sich auch anderwerts und zwar noch greller, wenn derselbe Urmensch gezeugt wird und auch noch hervorwachsen muss, wie Erechtheus [7]), oder wenn derselbe erst geboren und dann noch geformt wird [8]). — Da also dieses *Machen* oder *Bilden* des

---

4) Vielleicht in dem *ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι* Tagw. 108. Doch erkläre ich lieber: (Vernimm) wie von gottähnlichen Ahnen stammen die Menschen. (Anders Göttl., Herm. u. A.)

5) Tagwerke V. 109:

Χρύσεον μὲν πρ. γένος μερόπων ἀνθρώπων
Ἀθάνατοι ποίησαν etc.

6) Voss Antisymbolik S. 175: „Erst der Hymnus an Demeter zeigt erdgeborene Menschen. — Der hellere Sinn liess die vorwitzige Frage sammt der Weltschöpfung unerörtert.“ — Lobeck Agl. 579 flg.: veteres poetae et philosophi hanc quaestionem seiunxerunt ab origine et fabrica deorum.

7) *Ἐριχθεὺς* daher als *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος* gedeutet v. Schol. des Aristides. S. Creuzer Symb. II, 726.

8) Wie die otaheitische Göttin Itua den Menschen erst als Kugel gebar und dann ihn bildete, daher sie ihn Eothe, den Vollendeten

Menschen schon bei Hesiod sich findet, so würde in dieser Art der Menschenschöpfung kein Beweis dafür liegen, dass der Mythus von Prometheus dem Menschenbildner vergleichungsweis neu ist, was wir oben sicherer aus dem Alter der ersten Zeugen derselben geschlossen haben. Weit grösser aber, wie man aus jenen hesiodischen Andeutungen und aus der ganzen Bildungsgeschichte unseres Mythenkreises erkennt, wäre der entgegengesetzte Irrthum, als sei dieses Machen oder Bilden die ältere Schöpfungsansicht und zwar nicht griechischen, sondern uralten orientalischen Ursprunges. Das Zeugen soll die griechische, das Machen die orientalische Form sein. Dieser Gegensatz ist für den Orient sowenig allgemein wahr als für die Griechen. Bei den Indern z. B. spielt Zeugung die grössere Rolle in der Kosmogonie. Man dachte mehr an das Schaffen in den heiligen Büchern der Perser, vornehmlich aber an die mosaische Schöpfung, wozu jedoch nicht bloss dieser Gegensatz des Machens und des bei den Griechen vorherrschenden Zeugens wirkte, sondern auch und hauptsächlich der irdene Stoff des Menschen, der doch allgemeinere Gründe hat, und das Einblasen des Lebens, was ebenfalls ohne fremde Ueberlieferung leicht sich erklärt und überdem erst später zu dem Mythus von Prometheus hinzutrat. Man muss sich also wundern, dass eben in irriger Herleitung dieser Sage selbst diejenigen übereinstimmen, welche sonst entgegengesetzter Ansicht sind [9]).

---

nannte. Ferussac Bulletin des sc. hist. etc. 1829 no. 8 p. 426 flg. aus Gentleman's magazine Nov. 1825 p. 387. So bildet nach der Fabel die Bärin leckend ihre Jungen.

9) Creuzer z. B. neulich in seiner Recension von Thiersch Epoch. der griech. Kunst 2. A. in d. wiener Jahrb. d. Litt. 1830 Oct. — Dec. S. 74, wo die Herleitung aus der „*hebräischcananitischen* Sage" von der Menschenschöpfung. — So Rinck u. A. J. H. Voss Antisymbolik 1824. S. 175: „Zur phönikischen Religion mischten sich Laute der *mosaischen* Lehre von Weltschöpfung, *Sündfluth*, vom Lichtglanze der Gottheiten, von der Menschen *Ursprung aus Thon*. Wahrscheinlich geschah dies, seitdem Salomo Besitzer von Thapsakos und des Libanon Anbauer die Handelszüge der Phöniker begünstigte ... Erst Hesiod, der Kenner des Adonis, spricht von des Chaos Entwickelung und Deukalion; erst der Hymnus an Demeter zeigt *erdgeborene Menschen*. — In Homeros Heldenzeit lächelte man über das alte Märchen, der Mensch sei aus Eichwald und Gestein erwachsen. Der hellere Sinn liess die vorwitzige Frage sammt der Weltschöpfung unerörtert." (Die Wider-

Wir haben aber darin eine Uebereinstimmung unseres Mythus mit orientalischen und mit späteren griechischen Kosmogonien, nicht nur, dass ein Künstler der schaffende ist, ein Demiurg, wie auch Prometheus selbst in platonischer und neuplatonischer Sprache heisst, sondern auch darin, dass dieser Künstler nicht selbst der höchste Gott ist, sondern wie bei Hesiod Hephästos und die menschenmachenden Götter, so hier Prometheus ein Gott niederen Ranges. Dem lag vielleicht dunkel der Gedanke zu Grunde, der sich in orientalischen Kosmogonien wie zum Theil in den platonischen und neuplatonischen zeigt, dass die Schöpfung und Bildung im Einzelnen ein der dienenden Demiurgen, der Mittelwesen würdiges Geschäft sei.

§. 183. Dass dieses Schaffeu ein *Kneten* und zwar aus *Lehm* oder Thon ist, davon werden wir die nächste Ursache in dem Localcultus des Kerameikos finden, der dem Prometheus diese Bildnerei zueignete. Daher später die Deutung des Menschenschöpfers Prometheus auf Erfindung der Götzenbilder bei Nikagoras und Lactantius [1]) gleichsam eine zufällige Rückkehr zur Wahrheit ist, insofern als die menschenähnlichen Götzenbilder, die thönernen, dergleichen sich noch jetzt viele in den Gräbern des athenischen Kerameikos finden [2]), den natürlichsten Anlass geben konnten. — Hiezu kam das Vorbild der Knetung der Pandora, welche z. B. bei Aeschylus

des lehmgeformten Samens sterblich Weib [3])

genannt wurde in einer Zeit, die von der Erdichtung des menschenbildenden Prometheus nicht sehr entfernt ist. — Endlich ist nicht zu verkennen, dass ein allgemeinerer Grund, der auch die Pandorafabel so bestimmen half, theils ebendadurch, theils unmittelbar auf unseren Prometheus einwirkte, nämlich weil diese Art des Bildens und aus diesem Stoffe die natürlichste war sowohl überhaupt als namentlich für die Schöpfung. Die Vorstellung des irdenen feuchten Grundstoffes der Menschenkörper

---

legungen des grösseren Theiles dieser Aeusserungen sind in unserer ganzen Untersuchung enthalten.)

1) Nicagoras in Disthemithea (*περὶ Ἡμιθέων* ?) libro bei Fulgentius Mythol. II, 9 und Lactantius II, 10.

2) B. v. Stackelnberg Gräber der Griechen. Leipzig 1832.

3) Aeschylus bei Proklus zu Hesiods Tagw 156 S. 46 a Heins.: (*Πανδώρα*) ἥτις ἦν κ. τ. *Αἰσχ.* τοῦ πηλοπλαστοῦ σπέρματος θνητὴ γυνή.

wie der anderen Körper ist uralt und ihre Verbreitung in Ost und West bedarf nicht erst der Erklärung aus Völkerverkehr und Völkerwanderung. Es war die Volksansicht, die sich leicht von selbst theils aus der Auflösung verwesender Körper in feuchter Erde, theils aus dem scheinbaren Hervorgehen und Wachsen der Pflanzen und vieler Thierarten aus demselben Stoffe, zumal der in Staub und Sumpf wimmelnden Thiere, bildete. Die besondere Landesbeschaffenheit ist nicht ohne Einfluss auf solche Vorstellungen. Hier brauchen wir nicht bis zu den lehmigen Niederungen des Euphrat oder zu dem schöpferischen Schlamm des Nil zu gehen [4]). Griechenlands Thäler auch vor vielen anderen zeigen in jedem Frühlinge, wie aus dem fruchtbaren bis zur Versumpfung bewässerten Boden beim Hinzutreten befruchtender, belebender Wärme eine neue Pflanzen- und Thierwelt mit wunderbarer Schnelle in Fülle hervorwächst; daher in Griechenland der erdentsprossene (*γηγενής*) und der erdgebildete Mensch, wie er in den Urmythen der africanischen Wüste aus Sand erschaffen und in dem waldreichen Norden aus Baumstämmen geformt ist [5]) ohne den Nebenbegriff, der z. B. in den eiche- oder escheentsprossenen Menschen bei den Griechen liegt. Es bedarf nicht erst der Namenetymologien, wodurch man eine Anzahl Erdmänner und Erdfrauen gewinnt, die entweder falsch hergeleitet sind oder vielmehr Eingeborene und Ackerleute, als Erderzeugte bedeuten [6]). Schon bei Homer fand man den Stoff des Leibes ausgedrückt in der von Menelaos gegen die feigen Griechen ausgestossenen Verwünschung (Iliade 7, 99):

Nun so möget ihr Alle zu Wasser werden und Erde,
Weil hier Jeder für sich so herzlos sitzet und ruhmlos,

worin zum Beispiel Heraklides [7]) und Klemens von Alexan-

4) Die ägypt. Sage und Wissenschaft leitete natürlich Alles vom Nil oder überhaupt vom Wasser ab (Plut de Is. et Os. 36) und liess die Menschen aus dem Nilschlamme entspringen. Diod. I, 10.

5) Baur Mythologie II, 367.

6) So Peleus bei Fulgentius (s. Schwenck 102 flg.). — Selbst die Pelasger und Hellenen sollen Schlammvölker sein von ἕλος, πηλός. — Pyrrha ist wie Adam von dem rothen Erdstoffe benannt. — In homo steckt der humus nach Varro. — S. oben über Erichthonius.

7) Heraclides Allegoriae Homer. p. 77 Schow: *Ἀναξαγόρας συνέζευξε τῷ ὕδατι δεύτερον στοιχείων τὴν γῆν καὶ ταύτην τὴν ἀπόφασιν πρῶτος Ὅμηρος ἐχορήγησεν* (so lese ich für *ἐγεώργησεν*) *Ἀναξαγόρᾳ σπέρματα τῆς*

drien[8]) eine Schöpfungstheorie sehen, so dass Homer jenem als ein Vorgänger des Anaxagoras, diesem als ein Nachfolger des Moses erscheint. Wir finden in der Stelle nur das vorwurfvolle und spöttische Gebot, das feige Stillsitzen bis zum Vermodern fortzutreiben. Hierin ist also die Zersetzung in die zwei Elemente angedeutet, nicht aber die Lehre von der Zusammensetzung daraus, welche allerdings durch jene mit veranlasst wurde. Letztere tritt zuerst in der Pandoramythe und im Hymnus an Demeter, sowie in vielen Dichterstellen des nächsten Zeitraumes hervor.

Hierbei hat man vor zwei Arten der Missdeutung sich zu hüten, einmal dass man in jenem Stoffe nicht einen Gegenstand alter Naturwissenschaft sehe und dann, dass man nicht einen eigenschaftlichen in diesen Stoff gelegten Nebenbegriff für ursprünglichen Inhalt dieser Schöpfungsmythen halte. — Von einer dunkeln Volksvorstellung und einer ausgeschmückten Dichtung über den Ursprung der Dinge und der Menschen ist eine grosse Kluft bis zum allgemeinen und bestimmten Lehrsatze. Homer ist so wenig als Hesiod ein Vorgänger des Thales oder des Xenophanes und Anaxagoras, am wenigsten der gemissdeutete Homer. Denn wenn er singt (Iliade 14, 246):

Er, Okeanos, welcher der Ursprung Allen geworden [9]),

und ebendaselbst (V. 201, 302):

Ihn, Okeanos, Zeuger der Götter, und Tethys die Mutter,

so ist Okeanos und Tethys nicht Erde und Wasser [10]), ja es sind genau besehen nicht einmal die Götter dieser Elemente, sondern Okeanos, der Gott des schnellen Weltstroms und Tethys (wie Thetis) die nährende Wassergöttin. Es ist dies nur ein

---

ἐπινοίας χαριεσάμενος mit Anführung der von uns citirten Stelle (Gale, Schow und Heyne erinnern nichts bei dem sinnlosen *ἐγ.*).

8) Clem. Alexandr. Strom. 597 A Pott.: *ἐπὶ τῆς τ. ἀνθρ. ἐκ χοὸς διαπλάσεως ἱστάμενοι, γήϊνον παρέκαστα τὸ σῶμα ἀναγορεύουσι. Ὅμηρος* und nun die angeführte Stelle.

9) Einen Zusatzvers *Ἀνδράσιν ἠδὲ θεοῖς κ. τ. λ.* schwärzte Krates ein. Plut. de fac. lun. 35. Lob. Agl. 487.

10) Dagegen Diodor I, 12 *Ὠκεανός = τὸ ὑγρόν*, nach ägypt. Etymologie mit Anführung der homer. Stelle. Schwenck etym. mythol. And. S. 179 über Okeanus als Wasser, S. 91, 102 Tethys als Erde. — *Ὠγηνός* (bei Pherekydes und Lykophr.) ist nur anderer (dorischer) Dialekt für *Ὠκεανός*.

Bruchstück einer theogonischen Dichtung, die unstreitig einem Schiffer- und Küstenstamme angehörte und vielleicht nicht die physische Bedeutung hatte, welche in der hesiodischen Theogonie liegt. Aber auch in dieser ist ja keineswegs schon jene Einheit des Stoffes und der Kraft, von der Alles, auch das Lebendige abgeleitet wurde, wie nachher (von Thales an) in der Physik der Philosophen. Weder Lehm und Schlamm [11]), noch ein anderes Element wurde damals als allgemeiner Urstoff der Dinge gedacht und so konnten auch jene nicht als solche ursprünglich in die Prometheusfabel kommen.

§. 184. Nicht minder irrig ist die Erklärung des Stoffes der Menschenbildung aus den angeblich dadurch ausgedrückten Ideen menschlicher Eigenschaften, wie der allgemeinen physischen oder moralischen Schwäche. Die Klagen über die Hinfälligkeit des Menschengeschlechtes sind uralt und nicht erst orphisch, sondern schon homerisch und hesiodisch. Aber die Beziehung unserer Fabel auf jene Ideen ist eine Deutung oder vielmehr blosse Anwendung, die wir erst bei Aristophanes und Späteren finden, daher wir erst unten von den Lehmgebilden in diesem Sinne weiter zu sprechen haben, wo auch der Ort ist, die Menschen als Gebilde aus Eichstamm und Stein zu vergleichen. — Ebenso ist das *Kneten* und Bilden (*πλάττειν*) unseres Mythus auf gleichem Anlasse wie der Stoff und mit diesem selbst gegeben und die geistreiche Deutung auf Cultur und gleichsam geistige Plastik gehört einer viel späteren Zeit an [12]).

Prometheus zu Athen.

§. 185. Prometheus erscheint nun auch zu Athen, für uns zwar erst in schriftlichen Denkmälern des folgenden Zeitraume, jedoch so, dass wir offenbar in die ältere, voräschylische Zeit zurückgewiesen werden. Prometheus tritt uns hier in drei sich und der Stadt benachbarten Localen entgegen: auf

11) *Ἰλύς* (wie *ἕλος*, von *ἑλεῖν*, *ἴλλειν*, quirlen, wie *πηλός* und *κέραμος* von *πάλλειν* und *κεράσαι*) ein milchartiger Stoff erzeugt von warmer Erde, erzeugend die lebenden Wesen nach Archelaos, Schüler des Anaxagoras Diog. Laert. II, 4, 3. — Derselbe als Urstoff nach Hellanikos und Hieronymus bei Damascius p. 381 Kopp. Athenagoras p. 18 Gall. (Lob. Agl. 484, 487, 386).

12) Lucian. Prometheus es §. 1.

Kolonos als Feuerträger Prometheus bei Sophokles [1]); in der Akademie, dem Heiligthume der Athena, als Besitzer eines Altars und als Genosse des Hephäst in einem alten dort befindlichen Bilde bei Apollodoros und Lysimachides [2]), und im Kerameikos, als ein volksthümlicher Dämon, gefeiert in den Prometheen, einem der drei jährlichen Fackelrennen zu Athen, bei Lysias, Xenophon und Pausanias [3]). Schon diese Mehrheit und dieser Zusammenhang nicht bloss der Locale, sondern auch der Namen und Formen zeugt für ältere Einführung und allmälige Ausbildung. Jenes Denkmal in der Akademie bezeichnet Apollodor ausdrücklich als ein altes Heiligthum, eine alte Basis. Der daselbst (wie wir sehen werden) neben Prometheus gebildete Hephäst hat die alterthümliche unbärtige Kunstform. Vorzüglich aber spricht für Hinaufsetzung in jene frühere Zeit das Stillschweigen des Pausanias über die Stiftung des von ihm doch ausführlich beschriebenen Fackelfestes der Prometheia. Fiele die Einführung dieses Festes in die hellere Zeit zwischen Aeschylus und Lysias, so würde der Anlass und der Stifter nicht unbekannt sein. So kommen wir, wenn auch nicht auf uralte, doch auf jene halbdunkeln Zeiten, in denen soviel Gebräuche und Feste entstanden nicht ohne Einfluss der mythischen, hier vielleicht der hesiodischen Dichtung. Ueberhaupt ist bei Mangel der Zeitangabe nicht anzunehmen, dass Volksgebräuche, Feste, wenn sie zuerst vorkommen, noch neu und von gestern her seien, sowenig als volksthümlich gewordene, sprichwörtliche Redensarten. An letzteren nun hat auch Prometheus guten Antheil, z. B. wenn Kleon ein *Prometheus nach* der That genannt wird von einem Komiker der Zeit des peloponnesischen Krieges [4]). Dass die *Töpfer* bei den Athenern scherzweis Prometheusse genannt wurden, könnte zwar späteren Ursprunges sein, da es erst bei Lucian erwähnt wird [5]). Doch ist auch

---

1) Sophokles Oed. Kol. 55: *ἐν δ' ὁ πυρφόρος θεὸς Τιτὰν Προμηθεύς.*

2) Angeführt vom Schol. Soph. a. O. 56. — Letzteres wohl aus Lysimachides *περὶ ἑορτῶν.*

3) Lysias *Ἀπολ. δωροδ.* 699 R. Xenoph. de rep. Ath. 3, 4. Paus. 1, 30. Dazu kommen Polemo b. Harpokration v. *Λαμπάς*, Photius. v. *Λαμπάδος*, Schol. Aristoph. Frösche 1114 u. A.

4) Der Komiker (Eupolis?) bei Lucian *Προμηθεὺς εἶ* §. 2, 1 p. 19 (Bip.).

5) Lucian. a. O. §. 2, 1 p. 20. So bei Juvenal 4, 133. Martial. 14.

dies, wie wir sehen werden, wahrscheinlich nicht viel jünger als der erwähnte Fackellauf des Kerameikos und ist eben schon dadurch, nicht aber erst durch die Fabel von der Menschenplastik veranlasst worden. Wollte man einwenden, dass diese Vertrautheit der Athener mit Prometheus erst von dem Auftreten des mächtig wirkenden äschylischen Prometheus sich datiren könne, so ist dies wohl zum Theil richtig, und namentlich die komische Einführung des Prometheus bei Aristophanes [6]) ist von der tragischen hervorgerufen; aber auf der anderen Seite ist es offenbar, dass Aeschylus seinen Athenern den Prometheus nicht plötzlich in solcher geistigen und sittlichen Höhe der Idee und solchem Umfange der Ausbildung hingestellt und doch zugleich auch wesentliche Züge des Mythus nur so kurz angedeutet haben würde, wenn er nicht schon eine nähere Bekanntschaft damit und eine lebhafte Theilnahme daran bei seinem Publicum hätte voraussetzen dürfen.

§. 186. Soviel von dem Alter des athenischen Prometheus überhaupt. Seine Erscheinung ist mannichfaltig in Beinamen, Attribut, Gestalt, Cultus und Götterverbindungen und Alles dies zeigt sich nun schon nicht nur in Denkmälern der redenden, sondern auch der bildenden Kunst. Wir durchwandeln, um dies im Einzelnen zu betrachten, die drei erwähnten Locale. Zuerst finden wir den Kolonos Hippios, den eine Viertelstunde nördlich von Athen gelegenen Hauptort des gleichnamigen Demos als den Sitz des Prometheus bezeichnet von Sophokles in der Tragödie, wodurch er diesen seinen Demos verherrlichte, im Oedipus auf Kolonos [1]):

Der ganze Raum ist heilig. Hier wohnt hochgeehrt
Poseidon. Hier der Gott, der feuertragende
Titan Prometheus. Jener Ort, den du betrittst,
Ist als erzfüss'ge Schwelle diesem Land benamt
Athenä's Bollwerk. Diese Nachbarfluren all'
Erkennen ehrend einen als gemeinsam Haupt,
Kolonos, ihn den Ritter; und sie alle sind
Durch seines Namens Mitbesitz ihm eng verknüpft.

Also der feuertragende Gott auf Kolonos ist *Prometheus*, nicht

6) Aristoph. Vögel 1511, 1546.
1) Soph. a. O. 55.

etwa Hephästos, wie einer der Scholiasten wähnt, unstreitig einer der späteren, der durch die ältere Anführung des Apollodor sich verführen liess, hier bei Sophokles den Hephäst und Prometheus verbunden zu sehen, wie sie unweit davon in einem Bildwerke der Akademie verbunden waren. Weder ist das Beiwort dem Hephäst eigen, noch verträgt der Text die Deutung, da die Copula fehlt [2]).

In welchem Sinne aber ist Prometheus der feuertragende Gott, *πυρφόρος*? Als Fackelträger oder als Feuerbringer, Feuergeber? Ich glaube das Erstere. Nicht nur bedeutet das Wort auch anderwerts einen Fackelträger [3]), sondern auch Prometheus selbst hat die Fackel, z. B. bei Euripides in den Phönissen als Schildzeichen des Tydeus: „Titan Prometheus die Fackel in der Rechten, die Stadt mit Brand bedrohend [4])“, wo

---

2) Der alte Schol. auch in d. berichtigten Ausgabe von Elmsley Ox. 1825 Lips 1826 aus d. Ms. Laurent., sowie derselbe in d. ed. Rom. u. daher b. Brub. u. Brunck., erklärt *ὁ πυρφ. θ.* durch *Ἥφαιστος* und las also ohne Zweifel: *Τιτὰν Προμηθεύς θ'. ὃν δ' ἐπιστιβεῖς τόπον κ. τ. λ.* Der Irrthum entstand wohl aus Apollodor's Worten beim Schol.: *συντιμᾶται ἐν Ἀκαδ. τῇ Ἀθ. καθάπερ ὁ Ἥφαιστος.* — Nur Brunck fügt das zweite Schol. hinzu: *Τιτὰν Προμ. ὁ τὸ πῦρ βαστάσας καὶ τοῖς ἀνθρ. παρασχών.*

3) Welcker Nachtrag z. der Tril. S. 31. So *πυρφόρος*, d. i. Fackelträger von den Mänaden Eurip. Troad. 348, von Demeter u. Kora E. Phoeniss. 687. Auch Kapaneus b. Soph. Antig. 135 und der Mann im Schilde des Kapaneus b. Aesch. S. c. Theb. 432 heissen *πυρφόροι* von der Fackel.

4) Eurip. Phoeniss. 1122: .. *τάξιν εἶχε πρ. πυλ. Τυδεύς, ... δεξιᾷ δὲ λαμπάδα Τιτὰν Προμηθεὺς ἔφερεν, ὡς πρήσων πόλιν.* So Hermann vor *ὡς* interpungirend mit den Aelteren, gewiss richtig; Matthiä edirte *Τυδ.. Προμηθεὺς ἔφερεν ὥς, πέρσων πόλιν.* Aber offenbar ist *ἔφερε Προμηθεύς* (nämlich *ἐπ' ἀσπίδι Τυδέως*) zu verbinden. In der ganzen Stelle werden nur die Schildzeichen und nur bei Amphiaraos ein anderes Kennzeichen erwähnt, meist drohende Bilder, ein stadtforttragender Gigant, ein menschenraubender Drache, und in der hier von Eurip. nachgeahmten äschyl. Stelle S. c. Theb. 432 steht auf des Kapaneus Schilde neben dem nackten Fackelträger in goldenen Buchstaben die Inschrift: *Πρήσω πόλιν.* Nach der anderen Interpunction würde Tydeus selbst als fackeltragender Stadtbestürmer mit Prometheus nur verglichen, eine an sich unpassende Vergleichung. Auch ist die Wortstellung hart, wenn *Προμ. ἔφερεν ὥς* für *ὡς Πρ. ἔφ.* stehen soll, da es wenigstens heissen müsste: *Προμηθεὺς ὣς ἔφερεν*, wie bei Soph. Antig 113: *αἰετὸς ἐς γᾶν ὣς ὑπερέπτα*, wo das nachgesetzte *ὡς* zwar ebenfalls getrennt ist von seinem Worte, aber nicht durch das Verbum.

Titan den Nebenbegriff der kühn ankämpfenden Kraft hat. Aber bei dem Fackelträger Prometheus musste Euripides wohl ein schon gegebenes Bild vor Augen haben, das abwich von der hesiodischen Vorstellung des den Narthex schwingenden Feuerholers. Unstreitig war es das Bild des *laufenden, fackelschwingenden Prometheus*, nicht unmittelbar von dem Dichter aus dem Fackellauffeste des Prometheus entlehnt, sondern eine *wirklich vorhandene*, zu Athen bekannte bildliche Vorstellung, welche allerdings wohl von dem Fackellaufe veranlasst war. Ein Beweis dafür ist die *alte Lampe* bei Bartoli, welche den Prometheus selbst als fackeltragenden Wettrenner zeigt [5]. Dem Prometheus, der auch auf anderen Grablampen vorkommt, ist hier namentlich wegen der Bildung des Kopfes und Antlitzes nicht zu verkennen; die bei ihm seltnere Nacktheit wird durch den Lauf entschuldigt; der Schirmteller der Fackel in dem Bilde der Lampe bestätigt, wie wir unten sehen werden, die Beziehung auf das Fest des Fackelrennens. Ganz unzweideutig wird Prometheus bei Philostratos als *δᾳδοῦχος* angerufen [6]. Endlich kann für unsere Erklärung des sophokleischen *Πρ. πυρφόρος* selbst der Name des verlornen äschylischen Dramas angeführt werden, da dieser *πυρφόρος* des Aeschylus ohne Zweifel kein anderer ist als der *πυρκαεύς* [7]) und dieser um des Effectes willen in dem Satirspiele mit der Fackel, nicht mit dem Narthex auftrat. Aeschylus konnte dies dichten, ohne einen Anlass oder einen Zug der Dichtung von dem Fackellaufe herzunehmen. Aber bei Sophokles könnte es (wie bei Euripides a. O.) zweifelhaft scheinen, ob in den Worten: „Hier in Kolonos ist auch der feuertragende Titan Prometheus" nicht eben nur das ihm geweihte Fackelrennen gemeint sei. Doch dies gehörte ja vielmehr dem benachbarten Kerameikos, als dem Kolonos an. Auch scheint solche Andeutung des Festes durch Prometheus selbst als Feuerträger zwar nicht zu kühn für den Dichter, aber zu dunkel und zu kurz. Endlich machen die Beziehungen der alten Scholiasten auf Denkmale und Bildwerke

5) Bartoli Lucernae Sepulcr. (ed. Beger.) I tab. 2.

6) Philostr. Leb. d. Sophisten 2, 20, 3 S. 602: *Πρ. δᾳδοῦχε καὶ πυρφόρε, οἷα σου τὸ δῶρον ὑφρίζεται* (wo *πυρφόρος* die andere Bedeutung hat, wie *δῶρον* zeigt).

7) So G. Hermann (im Progr. üb. d. *Προμ. Λυόμενος* des Aesch.) gegen Welcker.

des Prometheus in der Nachbarschaft von Kolonos und die oben angeführten Beispiele es wahrscheinlich, dass *Sophokles ein Bild des Fackelträgers Prometheus* vor Augen hatte. Die Scholiasten suchten vergeblich das entsprechende Denkmal, welches vielleicht zugleich mit dem Tempel und Haine des Poseidon auf Kolonos in dem Brande durch Antigonos zu Grunde gegangen war [8]). — Die Einwürfe gegen diese Erklärung und die Gründe für die andere, nämlich dass *πυρφόρος* hier der Feuerbringer, Feuergeber sei, sind leicht zu widerlegen. Die Analogie der Götterbeinamen *θεσμοφόρος*, *δικηφόρος* als Gesetzgeber würde überwiegend sein, wenn nicht Analogie und Sprachgebrauch auch für *πυρφόρος* als Fackelträger ein gleiches Gewicht in die Wagschale legten, wie wir oben gesehen. So die Beinamen *θυρσοφόρος*, *κριοφόρος* u. A. von dem Tragen heiliger Geräthe und Attribute in Festgebräuchen und Bildern. Man hat eingewendet, dass heilige feststehende Epitheta nicht willkürlich in anderer als der hergebrachten Bedeutung gebraucht werden konnten und durften [9]). Aber dass *πυρφόρος* als Feuerbringer zu Sophokles Zeit ein so festes und bestimmtes Beiwort für Prometheus gewesen ist, ist unerwiesen, zumal da des Aeschylus Prometheus Pyrphoros unstreitig keineswegs ein feuerbringender Prometheus und überhaupt kein dem Gefesselten vorangehendes Drama war, sondern vielleicht eben kein anderes als das Satirspiel Pyrkaeus, so dass dasselbe auch Prometheus Pyrphoros hiess in dem oben bemerkten Sinne des Namens, nämlich von der Fackel. Wenn Philostratos dieses Wort von dem Feuergeber Prometheus braucht [10]), so beweiset dies doch nichts für die in Sophokles Zeit herrschende Bedeutung. Nur der brunckische Zusatz des Scholiasten erklärt den Prometheus *πυρφ.* des Sophokles für den Feuerbringer; die alten Scholien lassen es unentschieden, da das, was sich hierauf bezog, ausgefallen ist, verdrängt durch die obenerwähnte Missdeutung auf Hephästos [11]).

§. 187. Des feuertragenden Prometheus Sitz war Kolo-

---

8) Pausanias (1, 30 a. E.) sah nur noch Altäre des *Ποσ. Ἱππ.* und der *Ἀθ. ἱππία* in Kolonos, da Antigonos Gonnatas *ναὸς* und *ἄλσος* verbrannt hatte (Ol. 128, 2, 267 v. Chr.).

9) Welcker Nachtrag zur Trilogie S. 35.

10) Philostr. l. l.

11) Schol. Soph. Oed. 55. S. Anm. 2.

nos, offenbar nicht zufällig der Punkt in der Umgebung Athens, von welchem oder von dessen Nähe aus der Fackellauf des Prometheus geschah. Zwar ist Kolonos auch der athenische Demos und die ganze Landschaft, welche sich nördlich und östlich vom Kerameikos hinzog und vielleicht ebenso wie dieser sich in die Stadt hinein erstreckte, wo er als Markthügel hervortritt [1]) — ein Zusammenhang, den zwar der Name Kolonos nicht beweisen könnte, wofür aber ausser jenen beiden Demen noch mehrere sprechen, die ebenso von der Akropolis her nordwerts wie im Fächer ausgedehnt und nur zum Theil von den Mauern der Stadt umfasst gewesen zu sein scheinen [2]). — Jener Kolonos aber, von dem, wie Sophokles sagt, die nahen Fluren den Namen hatten, war wirklich ein Hügel [3]) nordöstlich vom Kerameikos, und nicht unwichtig für uns ist sein Beiname: der *weissglänzende*, *ἀργὴς Κολ.* [4]). Es ist die Farbe des Bodens, dessen Thongehalt noch jetzt zu Tage liegt und einst den Stoff darbot für die berühmte Arbeit der benachbarten *Töpfervorstadt* und Töpferstadt, des Kerameikos. Davon ein Mehreres unten, wo von dem Local und der Bedeutung des Fackellaufes die Rede sein wird. Aber nicht nur thonhaltig, sondern wenn wir dem Scholiasten glauben sollen, auch erzhaltig war der Kolonos, denn *die erzfüssige Schwelle* des Landes bezieht jener auf alte Bergwerke [5]): ein Umstand, der von Einfluss sein würde auf die Ansicht von dem hiesigen Cult des Prometheus und der ihm verbundenen Kunstgötter. Aber dass die

1) Harpokration v. *Κολωνῖται. Παρὰ τῷ Κολ., ὃς πλησίον τῆς ἀγορᾶς*, d i. auf dem *Κολ. ἀγοραῖος* standen die Taglöhner, *μισθωτοί*, daher scherzweis *Κολωνῖται* genannt. Davon *Κολωνὸς ὁ Μισθὸς* beim Schol. Arist. Vögel 997. Es bedarf keiner Conjectur für *Μισθὸς*, auch ist nicht wegen *παρὰ* etwa *Κολ.* eine Bildsäule.

2) So K. O. Müller in d. Schrift: Zur Topogr. Ath. v. Forchhammer u. Müller. Gött. 1833.

3) So Forchhammer a. O. S. 7. — Wenn Jac. Spon (Voyage d'Italie, Dalm., Gr. p. J. Spon et Ge. Wheler Lyon 1678) T. II p. 193 sagt, es sei weit umher keine Anhöhe zu sehen, so meint er nur den Kerameikos gegen Schol. Aristoph. Frösche 131 und Suid. v. *Κεραμεικός* (wo ich jedoch *ψιλός* für *ὑψηλός* lese).

4) Soph. Oed. Col. 670, wo d. Scholiast *ἀργής* durch *λευκόγεως* erklärt. — Jac. Spon a. O. p. 193 sagt: on y *fait* des tuiles d'une terre grasse, qu'on tire des champs d'oliviers.

5) Sophokl. Col. 37: *χαλκόπους ὀδός*, wo der Schol. *οὕτω ἐκαλεῖτο διὰ τὸ εἶναι μέταλλα χαλκοῦ ἐν τ. Κολ.*

hier gähnende Kluft ein Schacht gewesen sei, ist wohl nur Vermuthung dieses Auslegers. Die anderen Scholien wie die alte Localsage und deren Zeugen wissen nur von der Pforte des Hades [6]). Sophokles selbst bezeichnet sie auch „als die jäh abstürzende Schwelle auf ehernen Stufen in der Erde Tiefen eingewurzelt, nahe dem hohlen Kessel, wo die treuen Bundesdenkmäler des Theseus und Peirithoos stehen [7])“ und ein alter Orakeldichter sang von „des Rosses Hügel, wo der dreiköpfige Stein ist und die *eherne Schwelle* [8]).“ Letzteres also, wofür nun der Tragiker einmal poetisch die „erzfüssige“ setzte, war der Name des Ortes, hergenommen von den „eisernen Thoren und der ehernen Schwelle“ des Tartarus bei Homer und Hesiod [9]) und zugleich unstreitig von der Wirklichkeit einer ehernen Thür oder Fallthür (*καταῤῥάκτης*), welche hier den Schlund verwahrte in dem Heroon des Theseus und des Peirithoos [10]),

---

6) Apollodor bei dem Schol. l. l. v. 57.

7) Oed. Col. 1590: *τὸν καταῤῥάκτην ὁδὸν χαλκοῖς βαθρ. γῆθεν ἐῤῥιζ.*, offenbar also der *χαλκόπ. ὁδὸς χθονὸς τῆσδε* v. 57. — Aber der Schol. zu V. 162, 193, 1590 verwechselt die Schwelle des Eumenidenhains, d. i. den zweiten Ruhestein des Oedipus ausserhalb des Heiligthums mit jener Hadesschwelle und nimmt daher irrig einen Scenenwechsel an. — Wunder (S. Oed. C. ed. W. Gothae 1832 p. 21) versteht *χαλκοπ. ὁδὸς* v. 57 von dem ersten Ruheorte, dem *ἄξεστος πέτρος* v. 19. — Vielmehr bezeichnet hier v. 57 *χαλκ. ὁδὸς* die ganze Umgegend des v. 1590 als jähe Schwelle mit eherner Stufe am Abgrunde geschilderten Ortes. — In dem *ἔρεισμ᾽ Ἀθηνῶν* v. 58 liegt, wie Wunder richtig bemerkt, p. 25 eine Prolepsis von V. 1524 flgg.

8) *χάλκεος οὐδός* der *χρησμοποιὸς* bei dem Schol. V. 57. Die attische Form war *χαλκοῦς ὀδός*. So der Schol. a. O.: *καὶ Ἴστρος μνημονεύει τῆς χαλκῆς ὁδοῦ*. Lies *τοῦ χαλκοῦ ὀ.* — Das fehlerhafte *ὁδός*, aspirirt, hat d. Schol. nicht bloss in d. ed. Rom., Brub., Brunck., sondern auch ed. Elmsl. e cod. Laur. Aber Brunck irrt, wenn er glaubt, dass Eustathius p. 156 so gelesen habe, wo er *οὐδός* von *ὁδεύεσθαι* leitet und sagt, dies bestätigen: *παρὰ Σοφ. ἐν Οἰδ. τ. ἐν Κολ. πολλὰ τῶν ἀντιγράφων ὀδὸν δίχα τοῦ υ γράφοντα τὸν οὐδόν*. Denn hätte er in diesen Mss. *ὁδὸν* gefunden, so würde er hinzufügen *καὶ τὸ ο δασύνοντα*, weil dies ein Grund mehr für seine Etymologie wäre.

9) Ilias 8, 15. Theog. 808 — Die Stellen, wo *ὀδός* tragisch für das Haus steht, gehören nicht hieher. — In d. Worten *ὁ οὐδός* (*ὀδός*) liegt nichts Unterirdisches, sondern es ist nur die Schwelle, der Eingang (dag. O. Müller Arch. S. 29), daher *ὀδ. καταῤῥ.* Soph. a. O. 1590, wie *θύρα καταῤῥάκτη* Plut. Arat. 26.

10) Schol. V. 57: *χαλκ. ὀδ. ὡς οὕτω καλ. τόπου ἐν τῷ ἱερῷ*. Das Heroon des Thes. u. Peir. zu Kol. Paus. I, 30 a. E. — Vgl. Soph. Oed.

deren Bundesdenkmal wohl ein *Relief* war, in welchem die Helden sich die Hand reichten zu der Unternehmung, Persephone hier aus dem Hades zu rauben. Auch der *dreiköpfige Stein*, vermuthlich eine *Herme der Hekate*, bezieht sich auf die Pforte des Hades [11]). Wegen solchen Schachtes also (der auch eine natürliche Kluft oder eine alte Steingrube sein konnte) ist an *Schmiedefeuer* des Hephäst, geschweige des Prometheus *nicht* zu denken.

§. 188. Die alten Ausleger bezogen den sophokleischen Prometheus Pyrphoros zu Kolonos auf den Prometheus der Akademie. Denn wir lesen in den Scholien [1]): „Titan Prometheus ist hier, weil er ein Heiligthum hatte in der Gegend der Akademie und des Kolonos. Apollodor schreibt so: Er wird mitverehrt auch in der Akademie mit Athena, ebenso wie Hephästos, und besitzt ein altes heiliges Denkmal und einen Altar innerhalb des geweiheten Gebietes der Göttin. Auch wird am Eingange ein alterthümlicher Sockel gezeigt, woran Prometheus und Hephäst in Relief gebildet sind. Es ist, wie auch Lysimachides erzählt, Prometheus als erster und älterer dargestellt, einen Scepter in der Rechten haltend, Hephäst aber als der jüngere und zweite; auch ist ein Beiden gemeinsamer Altar an dem Sockel abgebildet.“ Das hier zuerst erwähnte Heiligthum des Prometheus scheint absichtlich so unbestimmt angedeutet in Hinsicht auf Ort und Form. Der Scholiast braucht den Ausdruck des Apollodor, *ἵδρυμα* [2]), der an sich nur etwas Gewei-

---

C. 1593: *κατ. ὁδὸς .. πέλας κρατῆρος, οὗ τὰ Θησ. Περίθου τε κεῖται* (d. i. *ἀνατίθειται*) *ξυνθήματα* (Schol. *ὑπομνήματα*, d. i. *μνημεῖα*, wie Oedipus V. 46 seinen Steinsitz im Eumenidenhaine *ξυμφορᾶς σύνθημα ἐμῆς* nennt). — So sieht man öfters ein paar Helden zu Seiten einer Säule (Grabsäule, wo geschworen wird oder Denkmal des Bundes).

11) Der *τρικάρανος λίθος* (des *χρησμοπ.* bei Schol. V. 57) wahrscheinlich auf die unterirdische Hekate gedeutet, wenn auch ursprünglich hier aufgestellt wegen des Kreuzweges Soph. O. C. 1592.

1) Schol. Soph. Oed. Col. V. 56: *Τιτὰν Προμηθεύς· Περὶ τοῦ τὸν Προμηθέα περὶ τὴν Ἀκαδημίαν καὶ τὸν Κολωνὸν ἱδρῦσθαι, Ἀπολλόδωρος γράφει οὕτω τῇ π̄· Συντιμᾶται δὲ καὶ ἐν Ἀκαδημίᾳ τῇ Ἀθηνᾷ, καθάπερ ὁ Ἥφαιστος. καὶ ἔστιν αὐτοῦ παλαιὸν ἵδρυμα καὶ βωμὸς ἐν τῷ τεμένει τῆς θεοῦ. Δείκνυται δὲ καὶ βάσις ἀρχαία κατὰ τὴν εἴσοδον, ἐν ᾗ τοῦ τε Προμηθέως ἐστὶ τύπος καὶ τοῦ Ἡφαίστου κτλ.*

2) *Ἵδρυμα* bedeutet nur das Genus des Heiligthumes und lässt an sich unbestimmt, ob es Tempel, Altar oder Statue ist; so auch in den

hetes, nicht gerade eine Bildsäule bezeichnet. Es ist ebendamit, wie ich vermuthe, der Altar des Prometheus gemeint, den auch Pausanias als in der Akademie stehend erwähnt [3]), von wo nach diesem der Fackellauf ausging. Dadurch wird die andere ohnedies minder beglaubigte Lesart widerlegt, wonach ein Tempel [4]), nicht ein Altar des Prometheus in dem heiligen Bezirke der Athene gestanden habe. Auch darf die Mitverehrung des Prometheus, welche Apollodor erwähnt, uns nicht verführen, etwas Anderes zu vermuthen, als was Pausanias erzählt und was Menander ausdrücklich beschränkt, indem er sagt, dass nur die Fackel, sonst durchaus keinerlei Ehre noch Gabe dem Prometheus zu Theil werde [5]). Deutlich unterschieden von jenem Altar in der Akademie wird in dem Scholion die an dem Eingange befindliche alte Basis, deren Beschreibung nach Lysimachides [6]) wahrscheinlich aus seinem Buche von den Festen [7]) gegeben wird. Prometheus war in dem Bilde der ältere und vordere, Hephäst der jüngere und zweite, nicht, wie man vermuthen könnte, aus dem allegorischen Grunde, weil die Feuerverleihung früher geschehen musste als die künstlerische Feuerbenutzung, sondern vielmehr wegen des mythischen Grundes, der ja gewöhnlich die Kunstform bestimmt hat; weil nämlich Prometheus ein Titan, einer der alten Götter ist. Hephäst war daher im Gegensatze zu ihm unbärtig: eine Form des He-

---

von Welcker Trilogie 121 für die Bedeutung *Statue* citirten Stellen Aesch. Pers. 808. Eurip. Suppl. 631.

3) Doch Paus. I, 30, 2, obwohl er sagt: *ἐν ἀκαδ. Προμηθ. βωμός*, meinte vielleicht jene *βάσις*, da sein *βωμὸς* am Eingange der Akademie lag, wie der Gegensatz *καὶ ἔνδον Ἀθηνᾶς* scil. *βωμός* zeigt und der Umstand, dass der Fackellauf von da ausging. — Der Scholiast absichtlich vag z. Soph. Oed. Col. a. O.: *Προμ. περὶ τὴν Ἀκαδ. τιμ.* S. die vorhergeh. Anm.

4) *Βωμὸς* hat Elmsley aus Ms. Laur. restituirt für *ναός*, was Rom. Brub., Brunck haben. *Ἐν τεμένει* für *ἐν τέλει* der Mss. hat Hemsterh. zu Lucian corrigirt.

5) Menander b. Lucian Amores 3 (Bip. V, 306): *καὶ γίγνεται αὐτῷ λαμπάς, ἄλλο δ' οὐδὲ ἓν ἀγαθόν.*

6) Schol. Soph. l. l.: *Πεποίηται δέ, ὡς καὶ Λυσιμαχίδης φησίν, ὁ μὲν Προμηθεὺς πρῶτος καὶ πρεσβύτερος, ἐν δεξιᾷ σκῆπτρον ἔχων, ὁ δὲ Ἥφαιστος νέος καὶ δεύτερος.*

7) Lysimachides *Περὶ τῶν παρὰ τοῖς Ἀττικοῖς ἑορτῶν*, wie Valckenaer für *ῥητόρων* bei Ammonius v. *Θεωρός* corrigirt. S. Westermann Gesch. d. griech. Beredtsamk. S. 254.

phästos, die der älteren griechischen Kunst überhaupt vorzugweis eigen ist, obwohl Winckelmann es erst diesem Scholiastenberichte verdankte, dass er fortan den jugendlichen Hephäst nicht für Alleinbesitzthum Etruriens hielt [8]). Hephäst hatte unstreitig den Hammer, Prometheus hier nicht Fackel oder Narthex, sondern den Scepter als Zeichen der Würde. Er war also nur durch die Zusammenstellung und durch seine eigene Bildung kenntlich. Prometheus hatte hier wohl schon die Form, welche auch seinem Namen und Wesen entsprechend ist und die wir überall wiederfinden werden, die Form eines bärtigen, ernsten Mannes reifen oder höheren Alters, der Bildung wie der Tracht der Philosophen nicht unähnlich. Nur waren an der Basis die Figuren vielleicht nackt, wie der obenerwähnte Fackelträger auf der Lampe, dahingegen gewöhnlich Prometheus sonst theilweis bekleidet ist. Die beiden Götter (so ist das Relief an der Basis nach der Beschreibung und nach der Analogie solcher Bildwerke zu denken) standen neben oder vielmehr wegen der Profilbildung hinter einander, zu dem nicht zwischen ihnen, sondern vor ihnen gebildeten Altar hingewendet, gleichsam um dort ihre Ehren zu empfangen.

§. 189. Der Grund, weswegen Hephäst hier abgebildet und weswegen er mit Prometheus verbunden war, liegt am Tage. Er als der Gott der Feuerkünste hatte in Athen und dessen Umgebungen einen, wenn auch vergleichungsweis nicht hochheiligen und allgemeinen, doch uralten Dienst [1]). Gott des Feuers an sich war er den Athenern so wenig als den Griechen überhaupt, die fern waren vom Sabäismus; auch nicht Gott der Kunst, wenigstens nicht in älterer Zeit, wo dieser Begriff noch nicht so abstract gefasst und dem Gotte untergelegt war, wie etwa Plato dies zu thun vermochte, sondern wie gesagt, Gott Feuerkünstler. Darauf deutet schon der griechische Name hin, der nicht das Feuer selbst, sondern die glutanfachende Kraft der Blasebälge und den Schmelz- oder Brennofen der Werkstatt zu bezeichnen scheint, wenn anders Hephästos den Brandan-

---

8) Winckelm. Mon. ined. p. 5. — Hirt Bilderb. Vign. 14 u. 15. So auf Monumenten alten Stils Vign. 3 (borghes. Altar) u. auf dem Bilde, wo er des Zeus Schädel spalten will, Hirt VI, 4; dann auf der von Christie edirten Vase.

1) S. Bähr De Apoll. Patricio et Min. Primigenia Athen. Heidelb. 1820.

bläser bedentet [2]). So konnte er als Vorsteher des Ofens Schutzgott für zweierlei Künste sein, für Metallarbeit und für Thonbildnerei. Schon bei Hesiod sahen wir ihn Pandora aus Erde und Wasser bilden, dies unstreitig nur nach der Analogie der lebenvollen hephästischen Erzbilder bei Homer; wenn er aber anderwerts als Patron der Töpfer erscheint, so ist es einfacher, den Grund in der Verwaltung des Ofens zu finden. Und dass Hephästos nicht bloss den Schmiedekünsten, sondern auch der Lehmplastik und Töpferei zu Athen vorstand, ja dass an diese alte und berühmte Kunstgattung Athens vorzüglich sich hier die Ehre des Hephäst anknüpfte, zeigen die Locale aller ihm angehörenden Heiligthümer und Feste. Ein Tempel des Hephästos stand oberhalb des Kerameikos [3]), nämlich des innern, der eine Fortsetzung des äusseren war; er stand über der königlichen Stoa, wahrscheinlich am Abhange des Areopag. Ein anderes Hephästeion war an dem Kolonos des Marktes [4]) in der Nachbarschaft des Stadtkerameikos, wenn anders diese beiden Demen einst sich nebeneinander von dem Lande gegen die Akropolis zogen. Hier im Kerameikos ward auch dem Hephästos ein Wettlauf gefeiert [5]) und dass der Kerameikos nicht bloss dem Namen, sondern auch der That nach eine Werkstätte der Töpfer und Plastiker war, ist bekannt. Davon sprechen wir unten in Bezug auf Prometheus. Dass aber Hephäst zugleich auch Schutzgott der anderen Feuerkünste, nämlich der Metallarbeit der alten Athener gewesen, ist nicht zu bezweifeln, nur lässt sich nicht bestimmen, wo er dieser oder jener Kunst angehört. Zwar dass einer der vier angeblich ältesten Stämme Athens den Namen des Hephäst führt, ist von keinem geschichtlichen Werthe, da dies nur Fiction eines Logographen zu sein scheint [6]), der vier Kasten substituirt für die Stände der Künstler, Schiffer, Ackerleute und Ritter und von Hephäst, Poseidon, Athene und Zeus, also ziemlich willkürlich benennt. Aber es gab auch

---

2) Von *ἅπτειν τὸ αἶθος*, wie Mulciber von mulcare ferrum.

3) Paus. 1, 14, 6.

4) Harpocration v. *Κολωνῖται· παρὰ τῷ Κολ. εἱστήκεισαν, ὅς ἐστι πλησίον τῆς ἀγορᾶς, ἔνθα τὸ Ἡφαιστεῖον*

5) Schol. Aristoph. Ran. 131: *λαμπαδηδρομίαι δὲ γίνονται τρεῖς ἐν τῷ Κεραμεικῷ, Ἀθηνᾶς, Ἡφαίστου, Προμηθέως.*

6) Poll. 8, 109 p. 931. Hemst. Vgl. Schömann de Comitiis Att. S. 349.

einen attischen Demos der Hephästiaden [7]), wie der Enpyriden nnd Aethaliden von Feuer und Russ benannt. Thönerne Hephäste standen wie Schutzheilige an oder über dem Heerde der Künstler zu Athen [8]). Die Feier des Hephäst an den Apaturien bei der Aufnahme der Jünglinge in die Phratrien, ein Fackelfest (wovon wir unten weiter sprechen), kann aus dem Heerdfeuer als dem Mittelpunkte des Haus- und Stammlebens erklärt werden, doch ist es dem Anderen, was wir angeführt, analoger, auch dieses von einem Einweihungsfeste der Künstlerzünfte herzuleiten. Es sind ja die Athener insgesammt Kinder des Hephästos bei Aeschylus [9]) mit Rücksicht auf den Bau der Kunststrasse von Athen nach Delphi, doch zunächst aus dem mythischen Grunde, dass Hephäst den Erichthonios erzeugt haben soll, den Urstammfürsten der Athener, dessen Mutter Pallas Athene war. Der Grund dieser berühmten alten Sage liegt ebensowenig in einer Beziehung des Hephäst als der Athene auf die Elemente, woraus der Mensch erschaffen sei, sondern auf Anbau und Kunst. So hat schon Plato gewiss richtig gedeutet [10]). Der Ursprung des Mythos aber ist zu unterscheiden von seiner Form, worun sich zunächst die Dichter und die Künstler halten, daher zunächst aus mythischem Grunde die Athener Kinder Hephästs sind. Aus mythischem Grunde auch, wie schon oben bemerkt, ist Prometheus an jener Basis älter als Hephäst und voranschreitend, nämlich als Titan, obwohl Hephäst in der That und namentlich zu Athen unstreitig ein Gott höheren Alters war [11]). Denn dass beide gleichzeitig und Hephäst den Pelasgern ebendas gewesen sei, was Prometheus den

---

7) Hephaestiadae nach Steph. Byzant. s. v. den *Κεραμεῖς* benachbart u. beide *Δῆμοι* der *φυλὴ Ἀκαμαντίς*, deren Name von Welcker Trilog. 293 bedeutsam gefunden wird für *ἀκάματον* der Künstler. Aber die Namen der von Klisthenes eingeführten 10 Stämme zeigen keine so witzigen Beziehungen.

8) *Πήλινοι Ἥφαιστοι* Schol. Aristoph. Vögel 436. Lutei Vulcani Juvenal. 10, 132, Beides in Beziehung zu Athen.

9) Aeschyl. Eumen. 13. *Ἡφαίστου παῖδες*, d. i. die Athener. Schömann de Comit. Ath. 350. Creuzer II 660. Wegen der Strasse von Athen nach Delphi vgl. Ephoros b. Strabo 9, 3, 283 Ster.

10) Plato Critias 109 C: *Ἡφαίστου κοινὴν καὶ Ἀθηνᾶς φύσιν ἔχοντες... φιλοσοφίᾳ φιλοτεχνίᾳ τε* (nicht *φιλοτεκνίᾳ*) *ἐπὶ ταὐτὸ ἐλθόντες τήνδε τὴν χώραν οἰκείαν .. πεφυκυῖαν.*

11) Plato Crit. l. l.

Hellenen [12]), ist ein Gedanke, der durch Homer und Hesiod widerlegt und durch sonst Niemand bestätigt wird. Ein allegorischer Grund für das höhere Alter des Prometheus ist dem Künstler nicht unterzuschieben. Ebensowenig hat die „Verwandtschaft" und die „Genossenschaft" des Prometheus mit Hephäst bei Aeschylus [13]) eine begriffliche Bedeutung, nämlich die der Feuer- und Kunstgemeinheit, sondern vielmehr die mythische und äusserliche Beziehung theils auf den Götterstammbaum, theils auf sichtbaren Verein beider Götter in solchen Kunstgebilden, wie das erwähnte, oder in anderen Heiligthümern und Festen wegen Gleichheit des Locales, wie des Kerameikos, und Aehnlichkeit des Feier- wie des Fackelrennens. Wollte Jemand den Ursprung dieses Verhältnisses der zwei Götter daher leiten, dass der eine, der jüngere, aus dem Beinamen des andern entstanden sei [14]), so wäre dies, wie wir oben schon in Bezug auf Deukalion und Prometheus bemerkt haben, eine willkürliche Annahme, welche dem natürlichen Gange der von dem Einzelnen und Verschiedenen ausgehenden Personification widerstreitet.

§. 190. Mit Athene steht Prometheus zu Athen nicht in einem engeren, ausdrücklich beglaubigten Bunde weder durch den Volksglauben und den Cultus, noch durch eine mythische oder bildnerische Darstellung. Denn die Gemeinsamkeit gewisser Eigenschaften und Thätigkeiten oder auch der Locale und der ähnlichen Feste bildet noch keinen wirklichen Verein der zwei Götter, sondern es kann blosse Aehnlichkeit und zufällige Verbindung sein. Dies ist hier wirklich der Fall, wenigstens ursprünglich, wenn auch spätere Dichter und Deuter Prometheus und Athene enger verknüpften. Zwar ist Athena als Landesgöttin nicht bloss der athenischen Producte, sondern auch der athenischen Geistesgaben Vorsteherin, besonders der Klugheit schon bei Homer und so tritt sie als Tochter der von Zeus verschlungenen Metis [1]) in eine bedeutsame etymologische

12) So Nitsch Mythol. Wörterbuch unter Vulcan.

13) συγγενής Aesch. Prom. 14 (wegen der Titanenbrüder Iapetos u. Kronos).

14) Nach Schwenck Myth. Andeut. S.173 ist Prometheus ursprünglich nur ein Beiwort des Hephästos (s. gegen diese Erklärungsart ob. bei Deukalion).

1) Apollod. 1, 3. 6, wo Heyne richtig Metis für Thetis.

Beziehung zu Prometheus; ebendarum ist sie ja auch Vorsteherin der Künste, nicht bloss der Weberei, sondern auch der Schmiedekunst, Bildschnitzerei und Töpferkunst, also Ergane im weiteren Sinne des Wortes von uralter Zeit her, wenn auch der athenische Zuname vergleichungsweis jung ist [2]). Wie das Volk ist, so der Gott. Nicht nur waren die Athener wirklich ein kluges und kunstfleissiges Volk, sondern sie dichteten auch aus Eitelkeit diese Vorzüge ihrer Göttin an und pflanzten diese Vorstellung in andere Gegenden, vorzüglich durch die grosse Colonieausführung nach Ionien, von wo durch die homerischen Gesänge sich der Glaube verbreitete. Also nicht nur die Klugheit oder die Spinn- und Webekünste als Gemeingut der Weiber, sondern Athenisches liegt hier zu Grunde. Die Darbringung des gestickten Teppichs bei den Panathenäen hat vielleicht der Weberin Athena ihre Entstehung oder doch ihren Ruhm gegeben und des attischen Dädaliden Endöos zu Erythrae aufgestellte colossale Athena Polias wird durch die Spindel als Athena bezeichnet [3]), während anderwerts in der Bildnerei durch ihr blosses Nahestehen sie als Helferin wie der Helden, so der Künstler dargestellt wird. Aber nicht mit Prometheus, sondern mit Hephäst ist Athena zu Athen in altem künstlerischen Bunde. Diese Götter, deren Werke auch Solon in einem Gedichte verbindet [4]), sind die Urältern der Künstler bei Plato, unstreitig nach alter Volkssage. Sie wegen ihrer gemeinsamen Natur bekommen Attika zum Loose und zeugen dort zusammen edle Autochthonen, unstreitig nur eine andere Form für die Sage von Erichthonios, den Sohn der Athene vom Samen des Hephästos: eine Sage, die mit dem Cultus der Athena Phratria und dem des Hephästos der Apaturien, also ebenfalls der Phratrien gemeinsamen Grund hat. Dies scheint richtiger, als wenn man die Sage aus diesen Culten oder diese aus jenen entspringen liesse; aber zur Erhaltung der alten Tradition wirkte dieser

2) Die älteste Zeitbestimmung ist, dass Phidias u. seine Nachkommen die Athene als Ergane verehrten, Pausan. 5, 14, 5; 6, 26, 2.

3) Nicht als *Ἐργάνη*, sondern sie ist hier die *Ἀθ. Πολιάς*, Paus. 7, 5, 9. — Woran *Ἀθ. Ἐργάνη* zu Thespiä erkannt wurde, lässt Paus. 9, 26, 8 unbestimmt. Dass der Hahn auf die *Ἀθ. Ἐργ.* gedeutet werden könne, sagt Paus. 6, 26, 3. Der Grund ist die mit dem Hahnruf erwachende Thätigkeit der Handwerker, Aristoph. Vögel 489—492.

4) Solon Fr. 5 v. 20.

besondere Cultus. Die beiden Götter besassen zusammen einen uralten Sitz auf der Burg [5]), wahrscheinlich eine Waffenwerkstatt und überhaupt Schmiedekunst, worauf schon das Local, der Sitz der Bewaffneten führt, auch nach Plato's Zusammenhang (obwohl auf Plato's Vorstellung hier nichts ankommt); und ebenso stand Athene neben Hephäst in dessen Tempel oberhalb der Königstoa und des inneren Kerameikos, wahrscheinlich am Abhange des Areopag [6]). Nicht das Feuer als Element ist der Grund der Verbindung, denn Athene ist so wenig Göttin des Feuers als des Lichtes und des Lebens in aller Religion, Poesie und Kunst. Hephäst aber ist der Geber des Feuers und zwar hier wegen des Kerameikos für den Ofen der Thonbildner. Darum wurde ja im äusseren Kerameikos auch dem Hephäst ein Fackellauf gehalten und ebendarum steht Hephäst, wie wir oben sahen, im benachbarten Kolonos und am Eingange der Akademie neben Prometheus. Kein Wunder, dass die athenischen Thongefässe unter Anderen auch Athene und Hephäst als Eltern des Erichthonios darstellen [7]) nach dem Mythus, auf den auch Pausanias das Nebeneinanderstehen im Tempel am inneren Kerameikos bezieht. Athene war nämlich Göttin der Töpfer und Plastiker nicht nur als Bildnerin, sondern auch als die kluge Hüterin des Brennofens. So wird sie in dem pseudohomerischen Epigramme *Κάμινος* angerufen [8]):

Komm Athenäa und halte die Hand mir über den Ofen

u. s. w., um die Gebilde zu schützen gegen die Tücken der bösen Geister, die zerstörenden Dämonen, Platzer und Prassler und wie sie alle heissen. Zu bemerken ist, dass von Pro-

5) Plato Critias 112 B. Steph.

6) Paus. 1, 14, 6.

7) Z. B. die Vase aus der Sammlung des Prinzen Canino (Lucian Bonap.), deren Gemälde der unvergessliche G. Ad. Lange in der Abschiedsschrift an Ilgen 1831 auf die alma Porta als Minerva anwendete. Athene empfängt von der Mutter Gäa den kleinen Erichthonios und Hephäst steht als Schutzgott daneben. Athene und Hephäst sind also hier nicht als Erzeuger gedacht. Die seitwerts auf Pflanzen stehenden geflügelten Knaben, der eine auf sich, der andere auf die Lyra zeigend, sind, vermuthe ich, Dämonen des Hermes und des Apollo, des *Λόγος* und des *Νομὸς* oder *Μέλος*, Symbole der athenischen Pädeia.

8) Homerid. Epigr. 14. Das Fut. *ἀείσω* zeigt die Neuheit des Gedichtes *Κάμινος*; Homer sagt *ἀείσομαι*, in den Hymnen ebenso oder *ᾄσομαι*. Zeitschr. f. Alterthumswissensch. 1834. S. 248. S. Buttm. II, 65.

metheus als Vorsteher und Hüter der Töpferwaare im Ofen nicht die Rede ist, auch nicht in diesem Gedichte, wo es doch so nahe lag. Prometheus tritt als Feuergeber, wie schon bemerkt, zu Hephäst im Bildwerke der Akademie wie zu Kolonos und im Fackelfeste des Kerameikos. Dass der panathenäische Festzug von dem äusseren Kerameikos ausging, hat wohl seinen Grund vielmehr in dem Hauptsitze der Athene, dem heiligen Olivenhaine der Akademie. Aber der panathenäische Fackellauf, an welchem vorzüglich die Kerameer Theil nahmen, die den Namen mit der That trugen, wird der Athena eben dort gefeiert, wohl nicht bloss der Localität wegen, sondern in Bezug auf die Kunst. — Aus allem diesen ergiebt sich, dass Prometheus zwar nicht als Voraussehen und Fürsorger, auch nicht als Bildner, wohl aber als der Geber des Feuers in Bezug auf die Thonformerei mit Athena in ein Verhältniss tritt, das jedoch nur ein mittelbares und zufälliges ist. Die engere und wesentliche Verbindung geistiger Bedeutsamkeit, wohin die Hilfe des Prometheus bei der Geburt der Athene gehört, ist jüngeren Alters. Auch die Athene Pronoia, die in ihrem Beinamen den Grund der Verbindung mit Prometheus zu enthalten scheinen könnte, ist weder attisch noch alt, sondern es ist eine Umtaufung, vielleicht aus stoischer Deutung, der Athene Pronoia zu Delphi [9].

§. 191. Ausser dem Kolonos und der Akademie ist es der Kerameikos, wo wir den Prometheus und zwar neben denselben Göttern finden. Pausanias berichtet [1]: „In der Akademie ist ein Altar des Prometheus und von diesem aus laufen sie gegen die Stadt hin, brennende Fackeln tragend; der Wettstreit ist, im Laufe zugleich die Fackel brennend zu erhalten. Ist sie dem Ersten verloschen, so hat dieser keinen Anspruch mehr auf den Sieg, aber der Zweite. Brennt sie auch diesem nicht mehr, so ist der Dritte der Sieger. Ist sie Allen erloschen, so bleibt der Sieg Keinem von Allen". Wir stellen diese Nachricht des Pausanias voran, weil sie die Art, wie das Fackelfest

---

9) *Ἀθηνᾶ Πρόνοια* heisst sie zu Delphi, nicht *Προναία* oder *Προνηία*, und *Πρόνοια* ist unter Anderem b. Aesch. Eumen. v. 21 zu lesen, s. Paus. 10, 8, 6. Vgl. Lennep ad Phalaridis Epp. 40 p. 143 ff. G. Hermann Wiener Jahrb. d. Lit. 1833. Bd. 44. S. 209. Deutung derselben b. Creuzer Symb. II, 790 ff.

1) Paus. I, 30, 2.

gefeiert wurde, am deutlichsten beschreibt. Das Local, der Kerameikos, wird zwar hier nicht genannt, aber genüglich bezeichnet und durch Aristophanes bestätigt. Dass das Fackelfest dem Prometheus selbst, von dessen Altar nach Pausanias der Wettlauf ausging, geweiht war und Prometheia hiess, lehrt die Vergleichung älterer und jüngerer Nachrichten [2].

Es waren drei Fackelwettläufe jährlich zu Athen, die so genannt werden wie die Feste selbst, Panathenäa, Prometheia [3], Hephästeia. Ein Fackelwettstreit zu Ehren des Prometheus beruht ohne Zweifel nur auf falscher Lesart wegen Verstümmelung des ersten jener drei Namen bei Photius [4]. Das von Plato [5]) erwähnte Fackelrennen zu Pferd gehört nicht den Bendideen, sondern ebenfalls den kleinen, jährlichen Panathenäen, also nicht der Artemis Bendis, sondern der Athena an. Der Fackellauf des Hephäst aber ist nicht zu verwechseln mit der Feier desselben an den Apaturien, wo Männer in prächtigen langen Gewändern Fackeln haltend, die sie am Heerde entzündet, dem Hephäst ein Opfer und ein Danklied für die Gabe und den Gebrauch des Feuers darbrachten [6]: ein Fest nicht des

2) S. oben §. 185 Anm. 3 u. die hier folgenden Anführungen.

3) Xenoph. Resp. Ath. III, 4: δεῖ .. χορηγοῖς διαδικάσαι εἰς .... Παναθήναια καὶ Προμήθεια καὶ Ἡφαίστεια ὅσα ἔτη. Polemo b. Harpocration v. Λαμπάς· Λυσίας ἐν τῷ κατ' Εὐφήμου. τρεῖς ἄγουσιν Ἀθηναῖοι ἑορτὰς λαμπάδος, Παναθηναίοις καὶ Ἡφαιστείοις καὶ Προμηθείοις, ὡς Πολέμων φησὶν ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν τοῖς προπυλαίοις πινάκων. Photius v. Λαμπάδος dasselbe wörtlich aus Harpocration a. O, nur corrupt Τρεστήοις statt Ἡφαιστείοις. Schol. Arist. Ran. 1114 Dindf: λαμπάδα δ' οὐδείς] ἔδει γὰρ λαμπαδουχεῖν ἐν Ἡφαιστείοις καὶ Παναθηναίοις. ἐν Ἀθήναις δέ ἐστι γυμνάσιον, ἐν ᾧ ἐλαμπαδαφόρουν οἱ γυμνάζοντες. ὁ τῆς λαμπάδος δὲ ἀγὼν τρίτον Ἀθήνησιν ἤγετο, Προμήθεια, Ἡφαίστεια, Παναθήναια. Lies ἐν Ἡφ. καὶ Παναθ. καὶ Προμηθείοις u. f. τρίτον lies τρίττον, d. i. τρίττως, τρίτταχις. Es sind zufällig an einander geschobene, zum Theil identische Scholien. Doch ist auch möglich, dass die Scholien ursprüglich so lauteten: ἔδει λαμπαδουχεῖν ἐν Ἡφ. καὶ Παναθ. — ὁ τῆς λαμπ. ἀγὼν τρίτον Ἀθ. ἤγετο Προμήθεια κτλ., so dass das Letzte ein ergänzender Zusatz wäre.

4) Photius Lex. Λαμπάς· ἀγὼν Ἀθήνησι Πανὶ καὶ Προμηθεῖ ἀγόμενος, lies Παναθηναίοις καὶ Ἡφ. καὶ Προμηθείοις ἀγόμενος, wie das bei Photius vorhergehende v. Λαμπάδος lehrt. S. die vorige Anm.

5) Plato de Rep. 1, 1.

6) Harpocration v. Λαμπάς· Ἴστρος δ' ἐν πρώτῃ τῶν Ἀτθίδων εἶπεν, ὡς ἐν τῇ τῶν Ἀπατουρίων ἑορτῇ [Ἀθηναίων οἱ] καλλίστας στολὰς ἐνδεδυκότες λαβόντες ἡμμένας λαμπάδας ἀπὸ τῆς ἑστίας ὑμνοῦσι τὸν Ἥφαιστον θύοντες. Die von mir eingeklammerten Worte sind zu streichen, damit nicht

Feuers der Künste, sondern des Heerdes als des Vereinigungs- und Ausgangspunktes der Familien, wie schon der Name der Apaturien, des Phratrienfestes zeigt, an dessen viertem Tage (denn auch die anderen Tage haben jeder seine Feier), also zum Schlusse des Ganzen das Fackelfest begangen wurde. So wenig als dieses Fest hat auch der eleusinische „Tag der Fackeln" etwas mit unseren Fackelläufen gemein, wo die Eingeweihten, der sogenannte Daduchos an ihrer Spitze, lange Fackeln tragend einen schweigenden langsamen Aufzug hielten, paarweis, wie das obwohl verwitterte und daher in nicht ganz übereinstimmenden Copien von Spon und von Wheler gegebene Relief der eleusinischen Basis zeigt [7]. Nur Statius singt;

Attische Ceres du, der stäts im *keuchenden* Laufe
Schweigende Mysten die Fackel wir, die gelobete, schwingen [8],

wo der keuchende Lauf weder jenen Aufzug bedeuten kann, noch den schweigenden Mysten angemessen scheint, daher unstreitig der Dichter nur überhaupt die Eleusinien bezeichnen will durch Zusammenfassung des allgemeinen Beiwortes heiliger Verschwiegenheit und des lermenden bacchantischen Theiles der Feier, wozu der durch den Spott an der Brücke bekannte Zug gehörte. Das Fackelschwingen ist wie das Schweigen, das im Wettlaufe sich ziemlich von selbst versteht, ebendarum dem Aufzuge beigelegt und auch durch andere Zeugnisse der eleusinischen Aufzüge bestätigt; und es scheint sich allerdings noch mehr zu dem Einherziehen als zu dem Fackellaufe zu eignen, wo die Flamme ohnedies schon durch die Bewegung mehr bedroht als genährt wurde. Der Scholiast des Juvenal bezeugt

---

die Absurdität herauskomme „die Geschmücktesten tragen die Fackeln." *Θέοντες* für *θύοντες* ist nur Conjectur des Valesius, der zu ihrer Begründung nichts hinzufügt, aber wohl durch die Verwechselung oder die Vergleichung der Apaturien mit den Amphidromien getäuscht wurde. Harpocrat. v. *Ἀμφιδρόμια· ἡμέρα — ἐν ᾗ τὸ βρέφος περὶ* (so Vales. für *παρὰ*) *τὴν ἑστίαν ἔφερον τρέχοντες*. Hier war Kinderweihe mit Lauf ohne Fackel, dort in den Apaturien war Jünglingsweihe mit Fackel ohne Lauf. Auch Photius, der (s. Anmerk. 3) s. v. *Λαμπὰς* den Harpocration abschreibt, hat *θύοντας*.

7) Voyage d'Italie von Spon u. Wheler.

8) Statius Silvae 4, 8. 50:

Tuque Actaea Ceres, cursu cui semper anhelo
Votivam taciti quassamus lampada mystae.

zwar auch einen Lauf im Tempel der Demeter, aber es kann eben darunter auch nur der heilige Zug gemeint sein [9].

§. 192. Vorzugweis vor anderen Fackelfesten aber hiess Fackel, *Lampas*, der Fackelwettlauf als die volksthümlichste Art der Fackelfeste. Dieser unbestimmte Name ist Anlass geworden, die Lampas der Athena mit dem Lampenfeste der Neith zu Sais ebenso für Eins zu halten, wie Athena selbst mit Neith [1]. Weder diese noch jene haben etwas gemein. Ueberhaupt liebten die Griechen weniger als der Orient die nächtlichen Feste und bewegten sich ausser den Mysterien lieber in der Tageshelle. Doch an drei Festabenden jährlich wurden zu Athen die erwähnten Fackelläufe gehalten. Dazu kamen die gleichartigen Vorübungen zu den einzelnen jener Feste, z. B. zu den Prometheen in den Gymnasien. Auch anderwerts finden wir bei den Griechen hie und da Fackelrennen, besonders, wie Herodot andeutet, für Hephäst [2], aber auch für Athene die Hellotien zu Korinth [3]. Derselben Art war unstreitig Alexanders Fackel zu Susa gefeiert, ein makedonisches Fest. Die gefundenen Inschriften und Abbildungen in Reliefs und Vasen bestätigen die Fackelläufe dem griechischen Kleinasien und Italien. Einen Läufer mit Fackel und Schild und der Inschrift *Λαμπαδίας* [4], d. h. Siegdenkmal des Fackellaufes, zeigt eine auf Korfu gefundene Glaspaste. Aber ob zu Argos eine solche Hoplolampadodromie war, ist sehr zweifelhaft, da dort ein Fackelfest vielleicht ohne Wettlauf zu unterscheiden ist von einem Schildlaufe ohne Fackel.

9) Schol. ad Iuvenal. Sat. 15, 142: in templo Cereris sibi invicem facem *cursores* tradunt. Dass wirklich ein *Lauf* gemeint sei, wird zwar scheinbar durch den *cursus anhelus* bei Statius a. O. bestätigt u. wegen des *taciti* bei demselben scheint dieser Lauf auf die Mysterienfeier zu Eleusis selbst bezogen werden zu müssen; doch darf man diesen Dichterausdruck nicht so genau nehmen.

1) Vgl. Creuzer Symb. II, 656 u. Thiersch Epochen d. gr. Kunst 2. Ausg. S. 27.

2) Herod. VIII, 98.

3) Schol. Pind. Olymp. XIII, 39. Dass die Hellotie Fackellauf zu *Pferde* war, dürfen wir aus dem Anlasse des Festes (des Pegasos Bändigung) vermuthen. S. Creuzer Zur Gemmenkunde, antike geschn. Steine vom Grabmale der h. Elisabeth zu Marburg. Leipz. u. Darmst. 1834. S. 60.

4) Vergl. Creuzer a. O. S. 59 u. S. 168. — Letronne hält *Λαμπαδ'ας* für den Namen des Besitzers, Andere für den Namen des Künstlers.

Ein Schild anderer Art war überall bei der Fackel und schützte die Hand des Trägers. Denn die Fackeln der Feste wären nicht blosses Kienholz, wie schon dieser Schirmteller in den alten Bildwerken beweiset, auch nicht mit reinem Wachs bestrichen, welches der Grösse der lodernden Flamme, wie sie der Wettlauf fordert, ungünstig wäre, sondern grösstentheils wohl aus Pech bestehend. Daher war oberhalb des Griffes dieser tassenartige Schirm, den die Fackel der Aufzüge und Wettrennen mit einer Art heiliger Leuchter gemein hat. Dieser Schirmteller, welcher oben in seiner Höhlung eine Spitze zur Aufsteckung der Fackel oder Kerze hatte (gleich unseren Lichtknechten), konnte umgekehrt angefasst im Froschmäusekriege [5]) der Maus als Schild dienen. Auf alten Denkmälern ist es ungewiss, ob die über einem solchen Geräthe lodernde Flamme einem Tempelleuchter oder einer Fackel angehört. Um so weniger darf man dann sofort auf Andeutung eines Fackellaufes schliessen. Aber allerdings zeigen die Abbildungen des Fackelrennens vorzüglich die Fackel mit solchem Handschirme. Eine solche trägt der laufende Prometheus der Lampe bei Bellori offenbar in Bezug auf die Prometheen, nicht auf die Feuerherabholung; eben solche Fackeln auf Schalen sieht man in den Händen der Wettläufer auf einer tischbein'schen Vase. — Bei der Flüssigkeit des Fackelstoffes, die hierdurch bestätigt wird, trat also die Gefahr des zu schnellen Abbrennens hinzu zu der Gefahr des Verlöschens durch den Luftzug und die Kunst lag eben wohl darin, die rechte Mitte zwischen beiden zu beobachten durch feste und geschickt abgeänderte Haltung der Fackel nach Maasgabe des Windes und der anderen Umstände.

§. 193. Ueber die Art, wie die Fackelrennen gehalten wurden, schwebt noch ein Dunkel, da es schwer ist, die verschiedenen Nachrichten zu vereinigen. Zwar Pausanias a. O., der nur die Prometheen beschreibt, vielleicht weil er nur diese, nicht die anderen zwei athenischen Fackelfeste selbst sah, sagt einfach und deutlich, dass *derjenige, welcher im Laufe zuerst mit brennenender Fackel das Ziel erreichte, den Preis gewann.* Also ein Lauf zu Fuss und zwar ein Wettrennen, folglich mehrere zugleich auslaufende Theilnehmer des Wettstreites. Dies meint auch Pausanias, wo er von einem Zweiten oder Dritten

5) Batrachom. V. 129: *ἀσπὶς δ' ἦν λύχνου τὸ μεσόμφαλον.*

als Gewinner des Preises spricht, wenn dem zuerst zum Ziele Gelangten die Fackel verloschen war [1]). Absurd wäre, einen successiven Lauf Einzelner anzunehmen, da ein solcher weder ein festliches volksthümliches Schauspiel geben, noch ein den anderen analoges gymnisches Spiel, noch überhaupt ein Wettkampf hätte sein können, da ja im Falle der Ungleichzeitigkeit der Sieg grossentheils von der Ordnung des Auslaufens hätte abhängen müssen. Dass aber jene drei athenischen Lampades Wettrennen waren, bestätigen sowohl die Ausdrücke und Namen: Wettstreit, Kampf, als auch die Beschreibung des panathenäischen Fackellaufes bei Aristophanes [2]), wo die vor Langsamkeit zurückbleibenden hintersten Läufer verspottet werden; endlich auch die Darstellung der erwähnten tischbein'schen Vase [3]), wo die geflügelte Nike demjenigen folgt, der dort als der Sieger der anderen Fackelträger erscheint. Und es stimmt dieses Vasengemälde auch mit des Pausanias Beschreibung so überein, dass es sich vielleicht eben auf die Prometheen selbst bezieht. Der Fackellauf ist nicht sowohl selbst abgebildet, als vielmehr durch seinen Erfolg angedeutet und dies mit der der classischen Kunst eigenen Einfachheit und weisen Sparsamkeit gemäss den besonderen Bedingungen und Gesetzen dieser Gattung. Unter den 5 Figuren, die in einer Linie aufgestellt und nach einer Richtung (nach der Rechten für den Beschauer) gekehrt sind, steht voran ein Läufer, der gleich den zwei folgenden nackt und gleich ihnen mit einem Kranze emporstehender schmaler, weidenlaubähnlicher Blätter geschmückt ist; es fehlt aber diesem ersten die Fackel und mit beiden Händen greift er nach dem Kopfe, unstreitig um sich den festlichen Kranz, der den laufenden geschmückt hatte, aber dem besiegten nicht mehr ziemte, abzunehmen. Tischbein redet von einer verlöschenden, weggeworfenen Fackel, die doch die Abbildung nicht zeigt und er sieht einen Gestus des Verdrusses. Edler und der alten Kunst gemässer, die lieber Thatsächliches als Empfindung ausdrückt, ist die von uns erklärte Andeutung. So sehen wir hier einfach und klar bezeichnet, was Pausanias sagt, dass der Vorderste

1) Paus. I, 30. 2: τὸ δὲ ἀγώνισμα ὁμοῦ τῷ δρόμῳ φυλάξαι τὴν δᾷδα ἔτι καιομένην ἐστίν· ἀποσβεσθείσης δὲ οὐδὲν ἔτι τῆς νίκης τῷ πρώτῳ, δευτέρῳ δὲ ἀντ᾽ αὐτοῦ μέτεστιν· εἰ δὲ μηδὲ τούτῳ καίοιτο, ὁ τρίτος ἐστὶν ὁ κρατῶν.

2) Aristoph. Frösche V. 1090 ff.

3) Vasengemälde v. Tischbein II, 25. III, 48.

zu sein nicht zum Siege helfe bei verloschener Fackel. Darum kommt ein Zweiter nicht laufend (unstreitig weil der eben vollendete Wettlauf dargestellt werden sollte), sondern heranschreitend mit lodernder Fackel und diesem nachfolgend und ihm zugewendet die ihm günstige beflügelte Nike. Ihr tritt noch ein Läufer mit brennender Fackel nach, unstreitig um den Gegensatz zum ersteren als dem vorderen schneller zu bilden; doch ist seine Tracht und Haltung der des Siegers gleich und Nike scheint bedeutsam zwischen beiden zu sein, um anzudeuten, dass der Sieg eben in diesem Moment erst sich entscheidet. Beide Fackeln haben den oben erwähnten Handschirm. Zuletzt steht in langes Gewand gehüllt ein bärtiger Mann, wahrscheinlich der Kampfrichter, der eben die hier angedeutete Siegentscheidung ausspricht. Sein Kranz ist kleinblättrig und von dem der Läufer verschieden. Wenn die Letzteren den dem Prometheus heiligen weidenartigen Lygos [4]), den Keuschlamm, um das Haupt geschlungen tragen (ein Symbol der Fessel des Prometheus nach einer Deutung, die wenigstens den Gebrauch dieses Kranzes für die Prometheen wahrscheinlich macht), so ist dagegen der Olivenkranz des Kampfrichters nicht unerwartet, nicht nur wegen der Nähe der heiligen Olivenhaine der Akademie, wo der Altar des Prometheus stand, von dem der Wettlauf ausging, sondern auch weil Athena selbst Aufseherin und gleichsam Richterin war dieses ihrem panathenäischen Fackelrennen in Form und Ort gleichen Festes. — Dass die Fackelläufe und namentlich die Prometheen Wettrennen waren, bestätigt sich durch die Vasen und andere Denkmäler auch insofern, als diese in ihren Bildwerken und Inschriften sich als Siegerpreise dieser Kämpfe beurkunden.

§. 194. Auf der anderen Seite erhebt sich ein schwer zu lösender Zweifel über die Form des Festes. Es wird nämlich zwar nicht ausdrücklich von den Prometheen, aber doch von allen anderen erwähnten athenischen Fackelläufen und von dem Fackellaufe überhaupt (wobei vor allen an den prometheischen und die diesem zunächst stehenden zu denken ist) gesagt, dass damit eine *Ueberlieferung der Fackel von einem Läufer zum anderen verbunden* war, meist ohne nähere Bestimmung. So Plato von dem Fackelrennen zu Pferde an den Panathenäen und

4) Athenaeus 15, 13, 672 e und 15, 16, 674 d aus Aeschylos Sphinx.

der Scholiast des Juvenal von dem eleusinischen Laufe im Tempel der Demeter, obwohl letzterer, wie wir oben bemerkten, vielmehr ein Aufzug als ein Lauf war. Bestimmter aber sagt der Verfasser der Bücher an den Herennius [1]) von den Uebungsspielen im Gymnasium: „Der Ermüdete giebt die Fackel dem Frischen bei fortgehendem Laufe.“ Diese Worte eben, scheint es, haben die irrige und sonderbare Erklärung veranlasst, dass nach ganz durchlaufener Bahn der Läufer seinem Nachmanne die Fackel übergeben habe. Also ein Einzellauf, wo der etwa noch brennende oder der neuangezündete Fackelstumpf zum zweitenmal in die Rennbahn getragen würde? Und wozu? Worin bestand denn der Wettstreit und der Anspruch auf den Sieg? Die Vorstellung solcher sich anreihender Einzelläufe widerspricht, wie schon oben bemerkt, ebensowohl aller Wahrscheinlichkeit als den Zeugnissen des Wettlaufs. Auch sagt ja der oben angeführte alte Autor selbst, der Ermüdete übergiebt die Fackel in *fortgehendem*, nicht mit neu, von vorn beginnendem Laufe. — Wie geschah dies also? Etwa dadurch, dass jedesmal der den anderen überholende Läufer dem langsameren Nebenbuler die Fackel abnahm? Dies nur zu denken wäre absurd bei der Eifersucht und dem häufigen Wechsel des Vorsprunges im oft lange unentschiedenen Wettlaufe. Oder war es eine nur zum Schmucke und Glanze des Festes dienende regelmässige Vertauschung, eine geschickte gegenseitige Zuwerfung der Fackel, unabhängig von der Schnelle und dem Vorsprunge des Läufers? Auch dies ist nicht nur an sich unwahrscheinlich wegen der ungleichen Entfernungen der Wettläufer in jedem Zeitpunkte, und es widerspricht nicht nur der Beschreibung des Pausanias von den Prometheen, wo jeder Läufer seine Fackel bis zum Ziele vor dem Verlöschen zu bewahren hat (was doch an sich kein vollgiltiger Einwand wäre, da von diesem Feste der Fackelwechsel nicht ausdrücklich bezeugt ist), sondern es streitet auch gegen die Worte des oben angeführten Autors, der im fortgehenden Laufe an denjenigen die Fackel übergeben lässt, der bei *frischer* Kraft ist, also der bis dahin stillgestanden hat. Dieses, was hier von der Palästra, d. i. von dem fackellaufübenden Gymnasium ausgesagt ist, erhält Licht und

---

1) Auct. ad Herenn. IV, 46: defatigatus cursor integro facem tradit.

für öffentliche Fackelläufe Bestätigung durch die wichtige Stelle Herodots [2]), der das Postwesen, das Angareion der Perser, das aus stationenweis aufgestellten Eilboten nach Art der türkischen Tartaren bestand, vergleicht mit den Hephästien der Hellenen: eine Vergleichung, welche der Scholiast des Persius [3]) in unbestimmter Ausdehnung auf die Feste dieser Art wiederholt, wo er die im Laufe überlieferte Fackel mit der Hornlaterne des poststationenweis wechselnden nächtlichen Eilboten zusammenstellt. So haben wir das Bild einer Reihe mehrerer in Zwischenräumen aufgestellter Läufer, welche die Fackel dem jedesmal nächsten zutrugen, bis der letzte die lodernde zum Ziele brachte. Damit stimmen auch die schönen Vergleichungen überein, welche von der Fackelüberlieferung im Festlaufe entlehnt werden für die Fortpflanzung der Tugend (bei Philo) oder für die des Lebens (bei Plato, Lucretius, Persius), da ja auch gleichsam stationenweis in der Laufbahn der Menschheit die Fackel des Lichtes, des psychischen und des ethischen, überhaupt des geistigen von Geschlecht zu Geschlecht in langer Linie überliefert wird. — Die Ursache dieser eigenthümlichen Form des Fackellaufes lag wohl darin, dass es die Kraft eines einzelnen Mannes zu übersteigen schien, die lange und schwere Fackel, sowie es die Erhaltung der Flamme und des Festes Lust erforderte, haltend oder schwingend im schnellsten Laufe bis zum Ziele zu tragen und zwar, wie wir aus Aristophanes sehen, durch eine Bahn von beträchtlicher Länge. Daher klagt dieser Komiker (mit spöttischer Uebertreibung und ohne jener stufenmässigen Ablösung der Läufer zu erwähnen), dass Keiner mehr vermöge, die Fackel im panathenäischen Wettlaufe zu tragen aus Mangel an gymnischer Bildung, d. i. aus Mangel nicht bloss an Kunst und Anstand, sondern an Kraft. Bei dem Fackelrennen zu Pferde, dem das wechselnde Weitergeben der Fackel ausdrücklich zugeschrieben wird, scheint zwar nicht die Schwäche der Fackelträger, wohl aber die Gewohnheit der älteren

---

2) Herod. VIII, 98: *κατάπερ Ἕλλησι ἡ λαμπαδηφορίη, τὴν τῷ Ἡφαίστῳ ἐπιτελέουσι.*

3) Schol. Pers. VI, 61: Apud Athenas ludi celebrabantur, in quibus cursu iuvenes certabant et qui victor primus erat, facem tollebat. deinde sequenti se tradebat et secundus tertio; similiter omnes faciebant et sibi invicem tradebant, donec currentium numerus compleretur.

gleichartigen Feste und die Schaulust der gegenseitig zugeworfenen Fackel die Einführung dieses Gebrauchs bei den neu hinzugekommenen Reiterwettrennen bewirkt zu haben.

§. 195. Aber was wird bei solcher Lauferstellung in einer Linie aus dem Wettlaufe? Wie wird dieser dann möglich? Ein Ausweg wäre, Fackelwettlauf ohne Fackelüberlieferung in den Prometheen nach Pausanias und hinwiederum Fackelüberlieferung ohne Wettstreit (obwohl dies schon an sich kaum denkbar ist) in den Hephästien nach Herodot, in den Gymnasien und den Eleusinien nach den gegebenen Zeugnissen anzunehmen. Aber in den Panathenäen finden wir doch Beides vereint, nach Plato [1]) den Wettstreit und das Wechseln der Fackel beim Reiterrennen. Auch bezeichnet ja der Name Fackel oder Fackelfest schon vorzugweis, ja fast ausschliesslich das Fackelwettrennen, daher auch die angeführten allgemeineren Erwähnungen der Fackelstationen diese stillschweigend mit dem Wettlaufe verbinden. Das Schweigen der Alten für den einzelnen Fall kann also nicht sofort berechtigen, bestimmt und unbezweifelt einem der Fackelfeste, z. B. den Prometheen, das abzusprechen, was auch ihm nach der Analogie und den allgemeinen, die Fackelfeste betreffenden Zeugnissen mit angehören kann. — Wie war also jene Vereinigung der scheinbar sich widerstreitenden Umstände, des Fackelüberganges von Hand zu Hand und des Wettlaufes möglich? Nicht anders als dadurch, dass mehrere Reihen sich ablösender Läufer neben einander aufgestellt waren und dass also nicht die einzelnen Fackelträger, sondern dass die *Reihen* unter sich wetteiferten, mit lodernder Flamme zuerst das Ziel zu erreichen. So siegte der, dem dies gelang, zugleich im Namen der vorangegangenen Läufer seiner Reihe und wirklich war zu Athen der Sieg nicht ein persönlicher, der des einzelnen Läufers, sondern Sieg der Gesammtheit, des Stammes und des diesen vertretenden Ausstatters der siegenden Reihe. Was die Chöre der Sänger und Tänzer für die dionysischen, scenischen Tanzspiele, das waren diese Reihen für den gymnischen Wettstreit der Fackel. Auch wurde durch diese Einrichtung die Wirkung des Festes sehr erhöht sowohl wegen der nun möglichen Länge der Laufbahn, als auch wegen der unstreitig

1) Plato de Rep. I, 1: τὰ λαμπάδια διαδιδόντες ἁμιλλώμενοι τοῖς ἵπποις.

kunstgerechten Uebergabe oder Zuwerfung der einander ablösenden Läufer. Dass solche Reihen in den alten Abbildungen der Fackelläufe nicht dargestellt sind, z. B. auf der oben beschriebenen tischbein'schen Vase, ist nicht bloss eine natürliche Folge der Einfachheit der alten Kunst überhaupt und der Sitte, Vieles mehr anzudeuten als abzubilden, sondern es ist auch eine nothwendige Folge der besonderen Beschränktheit des Vasengemäldes wie des Reliefs. Nur grösseren Bildwerken und auch diesen nur in der veralteten unperspectivischen Weise der Leschenbilder des Polygnotos wäre es möglich gewesen, mehrere Reihen neben einander und, mit der Kunstsprache zu reden, in verschiedenen Planen darzustellen.

§. 196. Wie viel solcher wettstreitender Linien des Fackellaufes waren, ist ungewiss und die Zahl war bei den verschiedenen Festen wohl verschieden. Pausanias spricht von einem zweiten oder dritten Läufer, der den Sieg erlangen konnte in den Prometheen, aber nur beispielweis, um zu zeigen, dass jener nicht bloss von der Schnelligkeit abhing [1]). Auch ist zuzugestehen, dass, da Pausanias hier weder von Stationen noch von Reihen redet, dieses Schweigen bei der übrigen Umständlichkeit des Berichtes der Vermuthung Raum giebt, es könne wohl der Fackellauf der Prometheen entweder zu des Autors Zeit oder auch schon von Anfang nur ein Wettstreit einzelner Läufer gewesen sein. — Hier aber, wo es uns auf die Zahl der Wettstreiter ankommt, sei es der Reihen oder der Einzelläufer, müssen wir darauf zurückkommen, dass die athenischen Stämme eigentlich die Wetteifernden waren, hier wie in den sämmtlichen musischen und gymnischen Festspielen. Es fragt sich also nur, ob alle zehn Stämme an dem einzelnen Wettstreite Theil nahmen. Dafür kann man das Zeugniss eines alten Erklärers des Demosthenes [2]) anführen, welcher sagt, dass von *jeder* Phyle zu den gymnischen Spielen der grossen Pana-

1) Paus. a. O. sagt, *εἰ δὲ καὶ πᾶσιν ἀποσβεσθείη*, nicht *εἰ δὲ καὶ τούτῳ (τῷ τρίτῳ)*.

2) Argument. vetus ad Demosth. Orat. Mid. p. 510 R.: *ἐν μὲν οὖν τοῖς μεγάλοις [Παναθηναίοις] γυμνάσιά τινα ἐγένετο* (d. i. gymnast. Spiele, wie Wettrennen) *καὶ προὐβάλλετο ἀφ᾽ ἑκάστης φυλῆς εἷς γυμνασίαρχος λαμβάνων χρήματα εἰς τὸ γυμνάζειν τοὺς ἐπιτελέσοντας τὴν ἑορτὴν καὶ δώσων τὰς τούτων δαπάνας τοῖς τῆς ἑαυτοῦ φυλῆς.* (Bekker Oratt. Att. IV. Dem. p. 460.)

thenäen ein Gymnasiarch ebenso wie von *jeder* Phyle zu dem Wettkampfe der Chöre in den Dionysien ein Choreg gestellt wurde. So unvollständig auch diese Nachricht ist, die ja nur der Rede gegen Midias zur Erklärung dienen soll und so wenig auch der Sinn dieser sein kann, dass überall zehn Kämpfer, für jede der zehn Phylen Einer, also z. B. auch immer zehn Festchöre auftraten, so ist doch diese Annahme wohl zulässig da, wo nicht Gleichzeitigkeit, sondern Aufeinanderfolge des Auftretens stattfand, wie in den mehrtägigen scenischen Spielen der Dionysien oder da, wo die Gleichzeitigkeit der Theilnahme vieler Kämpfenden nicht nur möglich war, sondern auch zum Glanze des Festes beitragen musste, wie in den Wettrennen der Panathenäen und namentlich in den Fackelrennen. Diese also und auch die Hephästien und Prometheen waren keineswegs auf einen Stamm, geschweige einen Demos, z. B. den der Kerameer beschränkt. Jede der wetteifernden Phylen stellte ihren Gymnasiarchen nicht in der späteren und nichtattischen Bedeutung des Wortes, wonach es den Lehrer der Palästra, den Gymnasiastes oder Paedotriba bedeutet, sondern in dem Sinne, wo es den Leiturgen bezeichnet, der entweder für das Gymnasium überhaupt die Kosten, z. B. für das Oel beitrug oder der für bestimmte gymnische Wettspiele die Sorge und den Aufwand übernahm. Also auch beim Fackellaufe war es der Gymnasiarch oder wie er anderwerts als in Athen genannt wurde, der Lampadarch, der die Fackelläufer miethete, wobei vielleicht das Loos ihm das Recht der Vorwahl unter den Läufern zutheilte, wie dem Choragen das Recht, unter den Flötenspielern oder Tänzern und Sängern zu wählen. Er liess sie einüben und stattete sie aus mit Fackeln und leichter angemessener Tracht, denn die Nacktheit der Fackelläufer in Vasenbildern gehört wohl der Künstlerfreiheit an, da sie dem nächtlichen Fackellaufe und den Reihen stillstehender, den Vordermann erwartender Läufer nicht angemessen scheint; noch weit weniger jedoch gehören hieher die Prachtgewänder der Fackelträger des Hephäst an den Apaturien. Bei alledem war der Aufwand der Fackelläufe beträchtlich, wie sowohl ausdrücklich bezeugt wird, als auch aus den hierauf sich beziehenden Anpreisungen und Anklagen hervorgeht. Denn wie bei anderen Leiturgien, z. B. der Trierarchie, wo das leere Schiff zur Ausrüstung übernommen wurde, so genügte auch hier das vom Staate Empfangene nicht

und es wurden von dem Lampadarchen wie anderwerts von dem Choregen mit halbfreiwilliger Liberalität Zuschüsse aus eigenem Vermögen gegeben [3]). Der Lohn dafür waren oft nur Chicanen und Processe, da Jeder Klage erheben konnte wegen Umgehung oder schlechter Vollbringung dieses Vorsteheramtes eines der drei athenischen Fackelrennen. Aber eben darin liegt auch schon ein Beweis der Wichtigkeit, die man auf diese Feste legte und ihrer Volksthümlichkeit.

§. 197. Die rege Theilnahme des Volkes an dem vergleichungsweis seltenen Schauspiele eines nächtlichen Festes und zwar eines mit soviel Glanz und Wechsel verbundenen ist an sich natürlich und durch Aristophanes als Augenzeugen bestätigt in den Fröschen V. 129 ff.:

H. Geh nun hinab zum Kerameikos. —
D. Was nachher?
H. Besteige dort den hohen Thurm.
D. Was soll ich da?
H. Dem Fackelrennen, wenn es los geht, siehe zu,
Tönt nun der Ruf der Schauenden: „Auf, lasst sie los!"
Da lass du dich auch los.
D. Wohin?
H. Vom Thurm hinab!

Hier haben wir also die in lautem Zurufe sich ausdrückende Spannung der zur Fackelschau versammelten Menge. Eine Scene desselben Festes giebt Aristophanes in den Fröschen mit komischer Anschaulichkeit V. 1087 ff.:

Nicht Einer vermag die Fackel noch jetzt
Mit ungymnischem Arme zu tragen,
Nicht Einer, dass jüngst vor Lachen ich starb
Beim panathenäischen Fest, da ein Kerl
Mit langsamen Fuss und gekrümmetem Leib
Bleifarbig und fett, nachschleppenden Laufs
Sich jämmerlich quält', und die Töpfer hernach
In des Thores Gedräng' ihm klitscheten derb
Die Seiten, den Wanst, die Lenden, den Steis,
Dass er unter der Tracht der Klitsche vor Angst
Blies hinten hinaus
Und verlöschte die Fackel und ausriss.

3) S. Wolf. ad Demosth. Orat. in Lept. XCII.

Nicht die Töpfer allein, obwohl diese vorzüglich hier hauseten, sondern überhaupt die Kerameikosbewohner bezeichnet hier der Name der Kerameer. Nicht der politische Demos, sondern das Local ist gemeint, dessen Nachbarn eine Art Privilegium übten, unstreitig unter lautem Jubel und Gelächter mit schallenden Schlägen der breiten Hand — die sprichwörtlich davon keramische hiessen [1]) — den zurückbleibenden Läufern tüchtig zuzusetzen und zwar an den Pforten, d. h. nicht etwa am Eingange, an den vorderen Schranken (wie der Scholiast meint), denn es konnte doch ein Läufer nicht schon beim ersten Betreten der Bahn wegen Zurückbleibens bestraft werden und schon da die Fackel verlöschen lassen, sondern vielmehr an dem Thore, das den äusseren und inneren Kerameikos verband, das thriasische, später das Dipylon genannt, dem schönsten der Thore Athens, durch welches mehrere Festzüge, unter anderen der panathenäische gingen und durch welches auch die Fackelläufe aus dem äusseren in den inneren Kerameikos verlängert wurden, was auch an sich gar nicht unwahrscheinlich ist.

§. 198. Die Volksthümlichkeit und Würde der Fackelläufe bestätigt sich auch durch die Ehre des Sieges, welcher dem Stamme und nächst diesem dem Träger der Kosten und der Sorge zufiel und dessen Denkmäler Inschriften und Geschenke waren nach Analogie anderer Wettspiele, Dreifüsse vielleicht für den Stamm, Vasen für den Einzelnen. Von den hieher gehörigen Inschriften zu Athen hat sich nur Eine und zwar aus jüngerer Zeit erhalten, auf einem in der Nähe Athens gefundenen Steine [1]). Soviel nach der Abbildung bei Caylus sich erkennen lässt, sagt sie: die Lampadisten — und diese werden genannt — ehret Attikos. Letzterer also, vermuthlich ein eingebürgerter Fremder, wie der gleichnamige Freund des Cicero, war wohl der Gymnasiarch, d. i. der Besorger und Kostenträger, der hier wie anderwerts siegenden Ausstattern der Chöre das Denkmal setzte, nur mit dem Unterschiede, dass sonst dieses gewöhnlich laut der Inschrift dem Stamme errichtet war und

1) Schol. Arist. Ran. Dindf. v. 1120. — *Τοῦτο δέ φησιν Εὐφρόνιος, ὅτι ἀπὸ τοῦ ἐν τῷ Κεραμεικῷ ἀγῶνος τῆς λαμπάδος καὶ τοὺς ὑστάτους τρέχοντας ἀπὸ τῶν ἀγοραίων τύπτεσθαι πλαταίαις ὑπὸ τῶν νεανίσκων χερσί· καὶ λέγονται αἱ τοιαῦται Κεραμεικαὶ πληγαί.*

1) S. die Vignette in Caylus Recueil Mon. p. 117. vgl. die Erklärung p. XVII. — Vandale Marm. antiq. VI. p. 504 sqq.

ausserdem nur den weihenden Choregen selbst und etwa den einübenden Meister und den Flötenspieler nannte, nicht aber die einzelnen Tänzer des Chors, sowie hier die Wettläufer genannt sind. Ausser der Inschrift zeigt der Stein zwei abgebildete Vasen, eine grössere, die das Salbgefäss des Gymnasiums und eine kleinere, die die Preisvase, das Denkmal des Sieges vorzustellen scheint. — Von einem Dreifusse als Denkmal oder als Preis des Fackellaufes findet sich kein Beispiel. Die berühmte dreiseitige Basis zu Dresden [2]) mit der altgriechischen Reliefdarstellung des Raubes und der Herstellung des delphischen Dreifusses war unstreitig bestimmt, einen heiligen Dreifuss zu tragen, aber ob als Preis eines Fackellaufes ist zweifelhaft, da das dritte Feld der Basis, welches die vielen Tempeln und Festen gemeine Schmückung einer heiligen Kerze oder Lampe zeigt, jene besondere Beziehung nicht begründen kann.

§. 199. Die Vasen aber waren häufig Denkmäler der Feste und besonders der athenischen Kampfspiele, einige offenbar der Fackelrennen, wohin die oben beschriebene Vase Tischbeins gehört. Für die panathenäischen Spiele ist der Gebrauch der Vasen theils als Gefässe des zum Siegespreis dienenden Oeles, theils auch wohl unmittelbar als Denkmäler der Spiele neuerlich erwiesen durch die in Menge aufgefundenen Amphoren [1]) mit der Inschrift *TON AΘENEΘEN AΘΛON* (von der Rechten zur Linken mit den kurzen statt der langen Vocale), d. i. einer der Kampfpreise von Athen; dabei die Göttin Athena mit alterthümlicher fast der auf den Tetradrachmen gleichen Gesichtsform, ausschreitend mit geneigtem Speer wie zum Kampfe, eine Andeutung der bewegungsvollen Wettstreite vermöge einer in der Kunst sich oft zeigenden formbestimmenden Theilnahme und Sympathie des Gottes; ihr runder Schild mit verschiedenen Bildern verziert in Bezug auf die Göttin oder auch auf Athen oder als bedeutungslose Zier (und das ist das Einzige, was frei und mannichfaltig ist in dem Hauptbilde dieser Vasengattung). Zu beiden Seiten der Göttin sind auf einigen Vasen Säulen zu sehen und Hähne darauf, die hier offenbar nicht der Athena

2) Becker August. I, 5–7. Vgl. Müller Archäol. S. 70.

1) S. Brönstedt über die prometheischen Preisgefässe in den Transactions of the Royal Society of Literature Vol. I. II. P. I. Lond 1832. 4. Aufsatz, u. die Anzeige davon von K. O. Müller in d. götting Anz. 1832 n. 154. S. 1533. Vergl. Boeckh Corp. Inscr. T. II. n. 2035.

Ergane angehören (nur bei Einem Hahne auf dem Helme der Göttin konnte Pausanias [2]) zweifelhaft sein), sondern sich wie die Säulen auf den Kampf der Wettrennen und anderer Festspiele beziehen. Diese sind auf der anderen Seite der Vase dargestellt oder angedeutet in Bildern eines zweispännigen Rennwagens mit einem Jünglinge darauf (nicht gerade Erichthonios) oder Wettläufer, wobei eine zweite Inschrift und zwar diese auf derselben Vase, wo die zwei Hähne: *ΣΤΑΔΙΟ ΑΝΔΡΟΝ ΝΙΚΕ*, d. h. Sieg des Wettlaufes der Männer; einmal auch ein Kitharodos, woraus mit Wahrscheinlichkeit auf die Zeit nach der 84. Olympiade als der Zeit der Einführung der musicalischen Spiele in die Panathenäen geschlossen worden ist. Wie auf attischen Münzen der Kauz [3]) auf der Amphora sitzt mit Bezug unstreitig auf dieselben Spiele, so sieht man ihn hier an dem Halse einiger dieser Preisvasen. Dass Athen nicht bloss als Sitz der Göttin und Heimath ihrer Spiele bezeichnet, sondern dass Athen auch der Fabrikort dieser Vasen sei, wird nicht nur durch den andersher bekannten Flor der dortigen Töpferwerkstatt, durch die angeführte Inschrift und durch die attischen Namen der zuweilen beigeschriebenen Bildner (mit *ΕΠΟΕΣΕ*) und Maler (mit *ΕΓΡΑΦΣΕ*) Megakles, Nearchos, Andokides bestätigt, sondern auch durch den Fundort. Denn zuerst wurde in Athen selbst beim acharnischen Thore eine Vase dieser Gattung wohlerhalten mit den erwähnten Inschriften und Bildern gefunden, dann gleichartige einzelne in den verschiedensten Gegenden auf einer Insel des Archipel, zu Adria, zu Nola, endlich in überraschender Menge zu Vulci, dem alten Olkion in Südetrurien, überall in den Gräbern, meist in viele Scherben zerbrochen. Die verstreute Lage der Fundorte zeugt für die Ausführung von Athen aus, sei es durch den Handel (und auf dem Töpfermarkte zu Athen am Feste der Chytren sollen ja selbst phönikische Kaufleute Waare zu weiterem Vertriebe geholt haben) der Chytren, dem 3. Tage der Anthesterien, oder durch die Liebhaberei der von der athenischen Fest-

---

2) Pausan. 6, 26, 3: *Πεποίηται δὲ ἀλεκτρυὼν ἐπὶ τῷ κράνει, ὅτι οὗτοι προχειρότατα ἔχουσιν ἐς μάχας οἱ ἀλεκτρυόνες. δύναιτο δ' ἂν καὶ Ἀθηνᾶς τῆς Ἐργάνης ἱερὸς ὁ ὄρνις νομίζεσθαι.*

3) Auf einer athenischen Tetradrachme sieht man eine zweihenkelige Urne (*κάλπη δίωτος*), worauf der *Kauz* (*γλαῦξ*) sitzt, Millin Gall. Mythol. T. XXXIII n. 10 u. so öfter.

schau zurückkehrenden Fremden. Selbst an diesem Feste wurden zu Athen auch Kampfspiele gehalten. Wenn den Siegern der Panathenäen das Oel aus dem Haine der Akademie in solchen Vasen als Preis geschenkt wurde, so wirkte eben dieses dahin, dass der Kerameikos die letzteren in Menge voraus auch zum Verkaufe fertigte, daher auch hie und da das *καλός* mit dem Namen nicht eines Siegers unstreitig, sondern irgend eines schönen Jünglings. Dass es nicht lauter Vasen mit dem heiligen Oel gefüllt waren ist schon durch ihre Menge bewiesen. Attisches Oel in so zerbrechlichen Gefässen auszuführen, zumal bei dem Stande der Schiffahrt der Alten, war kaum rathsam. Dass aber diese Vasen Siegesdenkmäler der von Athen ausgegangenen ausländischen Kampfspiele, ebenfalls Panathenäen genannt, seien, ist wenigstens nicht durch das *TΩN AΘENEΘEN AΘΛΩN* zu erweisen, da man dann statt des Ausdrucks „die von Athen gekommenen Kampfspiele" vielmehr den Namen des Festes erwarten müsste. Eher kann man muthmassen, dass im Auslande und namentlich zu Vulci die berühmten panathenäischen Vasen (deren in Silber nachgeahmte Form ja auch die Festzüge des Ptolemäos Philadelphos zeigten) geschickt nachgeahmt wurden. Doch bedarf es auch dessen nicht, da jedenfalls eine besonders enge Verbindung dieser etrurischgriechischen Colonie mit Athen angenommen werden muss. In die Gräber aber kamen die Urnen wohl als Todtengeschenke, wie bei uns Kränze und Bänder, daher selten ganz erhaltene Vasen, meist Scherben zum Theil mit Spuren einseitiger Verletzung durch Brand, wenn sie vielleicht mit Brennstoff erfüllt in den Scheiterhaufen geworfen waren.

Die Sitte, Vasen als Kampfpreise zu brauchen, ist allgemeiner, nicht vom attischen Oelkruge, sondern von dem ehernen oder angeblich silbernen und goldenen Geschirre ausgegangen, worin schon bei Homer die Geschenke für den Sieger der Leichenspiele bestehen. Wir sehen Vasen auf dem Wagen des Hermes und auf dem des Apollo als Zeichen der gymnischen und der musicalischen Spiele (in dem schönen Relief, das in den Wagen mit den Emblemen dieser Götter und des Dionysos und der Artemis die vier Stände darstellt); wir sehen die Vase als Preis der pythischen Spiele auf Münzen verschiedener Städte. — Auf einer in der Nähe jenes südetrurischen Fundortes panathe-

näischer Urnen ausgegrabenen Vase [4]) mit zweifelhafter Inschrift lese ich ἆϑλον ὀχέων, d. i. Preis des Wagenrennens, wogegen das Bild der Vase, eine Procession, keinen gegründeten Einwand giebt, da man vielleicht darin die Feier des Sieges und des Dankes für den Gott sieht. Eine andere in Sicilien gefundene Vase, auf welcher in komischdramatischer Form Hephäst mit Aglaja und die priesterliche Einweihung in ihren Dienst dargestellt sind, zeigt im Vordergrunde des Gemäldes eine grosse aufgestellte Vase unstreitig als Preis der dramatischen oder anderen hephästischen Spiele. Wenn wir hier auch nichts von Prometheus sehen, so ist doch aus der Analogie anderer Festspiele und insbesondere der Fackelrennen, welche auf Vasen oder in Verbindung mit Vasen gefunden werden, zu schliessen, dass solche auch die Preise und Denkmäler der Prometheen zu Athen waren. Dass sich auch Fackelrennen auf panathenäischen Vasen finden werden, zweifle ich nicht. Wenn aber Prometheus und sein Wettlauf (letzterer wenigstens durch Inschrift namentlich bezeichnet) nicht auf diesen thönernen Gefässen erscheint, wie man es doch erwarten sollte, so hat möglicherweise eben der athenische Spottname der Töpfer beigetragen, dass sie, die Prometheusse, andere Gegenstände für ihre Topfmalereien vorzogen.

§. 200. Die Zeit, wo alljährlich die Prometheen gefeiert wurden, ist unbekannt. Nur die Zeitfolge der Feste kann mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmt werden, da Xenophon [1]) die Feste, welche alljährlich Processe über die Kostenbeiträge veranlassten, folgendermassen aufzählt: Dionysien, Thargelien, Panathenäen (nämlich die jährlichen, also die kleinen), Prometheen, Hephästeen; eine Ordnung, die nicht dem Range zu folgen scheint, da die Panathenäen hinter den Thargelien stehen. Doch ist die Reihenfolge gewiss auch nicht zufällig, wie sowohl Xenophons Sorgfalt erwarten lässt als auch durch die Uebereinstimmung mit der Inschrift bestätigt wird, worin der Stamm Pandionis beschliesst, „den Choregen

4) Ottfr. Müller in der Recens. von Gerhards Rapporto intorno i vasi Volcenti. Gött. Anzeiger 1832. St. 103. S. 1024. liest ἆϑλον ὄχει u. übersetzt „gewinne den Preis."

1) Xenoph. de Republ. Athen. 3, 4: πρὸς δὲ τούτοις χορηγοῖς διαδικάσαι εἰς Διονύσια καὶ Θαργήλια καὶ Παναϑήναια καὶ Προμήϑεια καὶ Ἡφαίστεια ὅσα ἔτη.

Nikias und alle die auf Eine Ehrensäule zu schreiben, welche seit dem Archon Euklides in den Dionysien oder Thargelien oder Prometheen oder Hephästien gesiegt," also dieselbe Ordnung, nur dass hier die Panathenäen fehlen. Ist also bei Xenophon die Zeitfolge gegeben, so fallen die Prometheen vor den Hephästien und beide zwischen den kleinen Panathenäen und den grossen Dionysien, d. i. nach der Mitte des Hekatombäon (dem Anfange des Julius) und vor der Mitte des Elaphebolion (dem Anfange des April), folglich vielleicht in den Spätsommer. In keinem Falle dürfte man sich verführen lassen, darin eine Feier der Sonnenwende zu finden nach dem Vorgange derer, die überall und namentlich in der Zeit der Johannisfeuer grosse Naturfeste sehen und eine Symbolik der durch Wettlauf und Fackel dargestellten Himmelsbewegungen. Die Form jener griechischen Feste sowohl als ihre Bedeutung hat einen näher liegenden praktischen Grund.

§. 201. Dagegen ist die Oertlichkeit der Prometheen ebenso bestimmt als bedeutungsvoll. Es wird nicht nur von einem Scholiasten bezeugt, dass die drei Fackelfeste, die Prometheen, Hephästien, Panathenäen in dem Kerameikos gehalten wurden, sondern dass der Fackellauf des ersten dieser Feste von dem Altar des Prometheus in der Akademie ausging wird auch von Pausanias berichtet, und die Akademie lag (was vielleicht selbst ihr Name bezeichnet) an der Grenze des Kerameikos, jener Altar aber stand am Eingange der Akademie [1]). Denselben Ort, wie es scheint, bezeichnet Plutarch als denjenigen, wo das heilige Feuer angezündet werde in der Akademie, wodurch er den Standort einer in der Nähe von Pisistratos geweihten Statue des Eros bestimmt. Dass eben hier ostwerts der Kolonos im engeren Sinne sich anschloss, dass also auch „der feuertragende Prometheus" des Kolonos bei Sophokles sich wenigstens mittelbar auf den Fackellauf bezieht und dass der Anfangspunkt dieses Fackellaufes, der angebliche Altar des Prometheus, wahrscheinlich eben jene Basis mit den Bildern des Hephäst und des Prometheus ist, die der Scholiast des Sophokles dort aus Lysimachides, dem alten Beschreiber der Feste, folglich auch der Fackelläufe anführt, haben wir schon oben gesehen. Denn an den äusseren und inneren Kera-

1) S. oben S. 529.

meikos grenzte östlich ebenso, wie es scheint, ein äusserer und ein innerer Kolonos, sowie weiterhin gen Ost eine doppelte Melite vermöge der neuerlich nachgewiesenen, fächerartigen, von der Akropolis aus sich erstreckenden Lage mehrerer Demen, deren innerer Theil von den Mauern der Stadt umfasst wurde. Dass der panathenäische Fackellauf von dem äusseren in den inneren Kerameikos sich ausdehnte durch das sogenannte Doppelthor, schlossen wir aus der aristophanischen Schilderung. Denn dies und kein anderes konnte es sein, wo es kerameische Schläge auf die Langsamen regnete. Wenn es aber von den Prometheen bei Pausanias heisst: der Lauf ging gegen die Stadt, so wird dadurch das „in die Stadt“ nicht ausgeschlossen, obwohl, wie gesagt, es möglich ist, dass der Prometheen Wettrennen damals wenigstens kürzer und einfacher war. Wo aber der Wettlauf stationenweis in Reihen mit Ablösung der Fackelträger geschah, wie wir oben gesehen, da konnte eine Rennbahn von einer guten halben Stunde, einer deutschen Viertelmeile nicht zu lang sein und musste nur die Wirkung erhöhen. Und gerade soviel oder nur wenig mehr erhalten wir, wenn wir des Thukydides Angabe vergleichen, dass der Abstand des Poseidontempels zu Kolonos von der Stadt ungefähr soviel, nämlich 10 Stadien betrage. Die Laufbahn konnte sich bis in den inneren Kerameikos verlängern, ohne doch, was ohnedies wohl die Bauart der Stadt unmöglich machte, bis zur Akropolis sich zu erstrecken. Der Boden selbst war günstig durch seine Ebenheit, wie in, so ausserhalb der Stadt. Denn der ganze äussere Kerameikos bildete im Vergleich der westlich ihm parallelen Niederungen des feuchten ölbaumreichen Kephisosgebietes ein etwas erhöhetes, trockenes und kahles Plateau, welches sich daher ebenso wie für die obenerwähnte Ross- und Maulthieranstalt auch für die Fuss-, Pferd- und Wagenrennen eignete.

§. 202. Schon die Form des Namens *Kerameikos* zeigt,

---

2) Thucyd. 8, 67: *τὴν ἐκκλησίαν ἐς τὸν Κολωνόν· ἔστι δὲ ἱερὸν Ποσειδῶνος ἔξω τῆς πόλεως ἀπέχον σταδίους μάλιστα δέκα*: fast eine halbe Stunde weit, womit auch Leake's Karte übereinstimmt. Die Akademie lag südwestlich von Kolonos und begann dem Dipylon vielleicht eine halbe Viertelstunde näher. Von da an erstreckte sich also der Kerameikos, doch zu lang für eine einfache Rennbahn; daher das Weitergeben der Fackel.

dass er von den Kerameis benannt ist. Dieser athenische Demos aber führte insofern seinen Namen mit der That, als hier von Alters her zahlreiche und berühmte Töpfer- und Thonbildnerwerkstätten waren. Nach Plinius hiess der Künstler, der durch seine Arbeiten die Benennung des ganzen Quartiers veranlasste, Chalkosthenes [1]), ein Name, der, wenn er bedeutsam ist (wie mehrere alte Künstlernamen), auf Vereinigung der Plastik und der Metallarbeit in Einem Meister hindeutet. Eine andere Nachricht bei Plinius macht den Athener Koröbos [2]) zum Erfinder der Thonbildnerei, wenn anders die Lesart richtig und nicht vielleicht Keramos dafür zu setzen ist. Dem Keramos wurden als einem Heroen von dem Demos der Kerameer Opfer dargebracht [3]) und von ihm auch, obwohl nicht grammatisch richtig, wird der Name des Kerameikos abgeleitet. Jener Keramos aber war nicht eine Personification des Ortes wie die Heroen Kolonos und Ekademos [4]), sondern es war vielmehr der Schutzheros der Thonarbeit und er selbst hiess der Gott Thon oder vielmehr der Gott Krug oder Topf [5]), wie es einen Gott oder Halbgott Ambos und einen Gott Leuchter gab, Akmon und Lychnos, Söhne des Hephäst [6]). Aber ein Dämon Keramos heisst Sohn des Dionysos und der Ariadne [7]). Man könnte glauben, dies sei ein ganz Anderer, nämlich der Mischer des Trankes und davon genannt, ja man könnte in der Angabe seiner Eltern eine Deutung des Bakchos und der Ariadne auf die Gattung des feurigen Trankes und des sanften Elementes sehen. Allein auch hier ist Keramos vielmehr der Krug und als Geräth des Bakchos sein Sohn, wie der Ambos Sohn des Hephäst. Zwar gab es einen Dämon der Wein- und Wasservermischung bei

---

1) Plin. H. N. 35, 12. Fecit et *Chalcosthenes* cruda opera Athenis, qui locus ab officina *Ceramicos* appellatur.

2) Plin. H. N. 7, 56. Figlinas [invenit] *Coroebus* Atheniensis.

3) Harpocration v. *Κεραμεῖς· εἰληφέναι τούτους* (d. i. dieser *Demos*) *τοὔνομα ἀπὸ τῆς κερ. τέχνης καὶ τοῦ θύειν Κεράμῳ τινὶ ἥρωι.*

4) Diog. Laert. 3, 7.

5) *Κέραμος* der scherzweis personificirte Topf bei dem Dichter Kritias (Athen. I, 50. 28 D), der ihn einen Sohn der Erde, des Töpferrades und des Ofens nennt.

6) Welcker Trilogie S. 169 ff.

7) Pausan. I, 3, 1: *Τὸ δὲ χωρίον ὁ Κεραμεικὸς τὸ μὲν ὄνομα ἔχει ἀπὸ ἥρωος Κεράμου, Διονύσου τε εἶναι καὶ Ἀριάδνης καὶ τούτου λεγομένου.*

den Spartanern, Keraon [8]) genannt, anderwerts Kerasos [9]), der die Kunst der Mischung erfunden haben soll (richtiger wohl Kerastos als bakchischer Dämon zum Gegensatze des Dämon Akratos); Keramos aber, obwohl zufällig aus derselben Wortwurzel entsprungen, von der Mischung, nämlich des Thones mit dem Wasser, bedeutet ebenso wie Gold, Silber, Erz und Anderes bei den Griechen zuerst den Stoff, dann das Gebild daraus, das Geräth. In diesem letzteren Sinne war der athenische Thon sprichwörtlich als vortreffliche Arbeit, und unter dem *κέραμος*, welcher natürlich unter Anderem vorzüglich eine Säulenhalle des inneren Kerameikos schmückte, ist allerlei Bildwerk und auch thönerne Götterstatuen, die namentlich aufgeführt werden, zu verstehen. Doch der Name des Kerameikos ist wie gesagt schon der Form wegen nicht unmittelbar vom Thon weder als Stoff noch als Gebild abzuleiten, am wenigsten von dem Thonziegelbau der Häuser, welcher ja vielen anderen Theilen und den grössten Bauen der Stadt gemein war, sondern von den Thonbildnern. — Das Töpferquartier innerhalb und ausserhalb der Stadt, dessen Dasein und Lage von der Gabe des Bodens abhing, welche wir oben durch den „weissglänzenden Kolonos“ bezeichnet fanden, begründete nicht bloss jenen Ruhm der attischen Gefässe, dem schon die Aegineten einst eifersüchtig durch ein Einfuhrgebot entgegentraten, sondern wirkte durch die Plastik zum athenischen Flor aller Bildnerei, deren Grundlage jene Kunst ist. Noch jetzt werden Thongebilde verschiedener Art in Menge eben in dieser Gegend Athens gefunden nicht als unmittelbare Reste und Zeichen der Werkstätte, sondern als Schmuck der Gräber, jedoch durch ihre Menge und Mannichfaltigkeit Zeugniss von dem Fleisse der Künstler und von dem Werthe gebend, welchen selbst der Arme zum Theil aus Aberglauben auch auf mittelmässige Arbeit dieser Art setzte. Parallelen für diese Töpferstadt finden sich nicht sowohl in Roms [10]) mons testaceus oder in den Tuillerien von

---

8) Polemon b. Athenaeus II, 8, 39 B, IV, 74. 173 F.

9) Bei Hyginus Fab. 274. *Cerasus* als Erfinder der Weinmischung.

10) Ueber die *figulinae* in Rom s. Varro de L. L. V, 8, *figuli* das. V, 32 am Südwestende des Thales zwischen den cölischen u. palatin. Hügeln, wo jetzt ungefähr der Monte testaceo liegt. Vgl. K. O. Müller über die Sacra Argeorum bei Varro in Böttigers Journ. f. Arch. u. Kunst I, 1. 1828. S. 85.

Paris, da jener nur eine Scherbelstätte, diese ursprünglich nur eine Ziegelbrennerei war, als vielmehr in dem römischen Quartier Figlinae und in dem englischen Flecken Pottery in der Grafschaft Stafford, einer einzigen ungeheuren, 12 englische Meilen weit sich erstreckenden Topf- und Thongeschirrfabrik [11].

§. 203. Wie der Demos der Kerameer und die gleichnamigen Künstler besonderen Antheil an dem Panathenäenfackelrennen nahmen des Locals wegen, so thaten sie dasselbe an den Prometheen theils aus gleichen, theils aus anderen Gründen. Wir wollen hier kein Gewicht darauf legen, dass die Töpfer zu Athen selbst sprichwörtlich Promethensse genannt wurden. Dies kann ein Scherzname jüngerer Entstehung sein und anderer Bedeutung. Auch scheint wirklich sein nächster Grund nicht in der Ehre des Prometheus als Töpferpatrons, sondern in der Vergleichung mit der Menschenformung des Prometheus zu liegen. Allein eben dieser Mythus findet hinwiederum seine natürlichste Erklärung in einem schon vorher bestehenden Verhältnisse des Prometheus zu den Thonbildnern. Wie käme sonst eben Prometheus dazu, die Menschen zu schaffen? Der natürlichste Grund und der für griechische Mythen und Feste überall wahrscheinlichste ist der sinnliche und praktische. Prometheus ist der Geber des Feuers; als solchen ehrten ihn die Plastiker um des Ofens willen, durch den ihre gemeinen und ihre edlen Gebilde der Terra cotta gehen mussten und darum hiessen die Töpfer Prometheusse vom Brennofen, wie Lucian richtig bemerkt hat [1]. So fanden wir Promethens dem Hephäst vorangehend in der Akademie, so ihn als Feuerträger auf Kolonos. Die Folgerung ist unabweislich, dass auch der Fackellauf des Prometheus im Kerameikos diesen Entstehungsgrund und diese ursprüngliche Bedeutung habe. — Wie die Mythen anfangs meist abbildliche, treue und ausdruckvolle Darstellungen ihres in der Natur oder in dem Menschenleben gegebenen Gegenstandes waren, so waren es auch die Feste der Griechen; das Mimische wie das Poetische ging von jener sinnlichen Bestimmtheit erst später theils zu bedeutungsloser Verzierung, theils zu künstlich symbolisirender und idealisirender Ausbil-

11) S. polit. Zeitung 1824 d. 31. Dec. u. Neue allgem. polit. Annalen 1825. n. XVII. S. 95.

1) S. oben §. 179 Anm. 2.

dung und Ausdeutung über. Die Fackel bedeutete also hier ursprünglich nichts anderes als das, wovon sie ausgegangen war und schon dies wäre fehlerhaft, einen allgemeineren, obwohl homogenen Inhalt darin zu finden und daraus den Festbrauch geschichtlich zu erklären, z. B. die Fackel des Prometheus als Symbol des der Kunst dienenden altkünstlerischen Feuers oder als Symbol der Kunst, ja der Cultur überhaupt (gleich der Flamme des Phoroneus auf dessen Altar zu Argos) und das Kampfspiel des Laufes mit seinen Stationen etwa als ein Bild des Wetteifers und der Abstufungen der Künste und der Cultur. Noch fehlerhafter wäre, ins Gegentheil auszuschweifen, alle Bedeutsamkeit zu leugnen und den Fackellauf des Prometheus für eine blosse Nachahmung seines Feuerdiebstahles zu erklären: eine zwar an sich nicht unnatürliche und nicht ungewöhnliche Abhängigkeit des gleichsam dramatischen Festgebrauches von dem Mythus, die jedoch hier nicht nahe genug liegt, da Mythus und Fest sich wenig entsprechen und wobei auch die Localverehrung des Prometheus unerklärt bleibt. — Am fehlerhaftesten aber und eine blosse Umkehrung des geschichtlichen Ganges war die Verirrung zu heterogenen, zumal überirdischen oder übersinnlichen Gegenständen, z. B. zu dem Laufe der Gestirne als dem Urbilde dieses Fackellaufes oder auch zu einem geistigen Feuer animalischen oder intellectuellen Lebens, das in diesem Volksfeste angedeutet, in den Mysterien aber ausgedeutet worden sei. Prometheus hatte weder etwas Mysteriöses irgendwo damals, noch hatte er je in Athen etwas mit den Mysterien gemein, die jedoch, auch selbst wenn dies der Fall gewesen wäre, nichts von solchen hohen Lehren ihm unterschieben konnten, weil sie selbst davon nichts besassen. Eros aber hängt mit der Bedeutung der Prometheen weder mystisch noch unmystisch zusammen, da dieser Eros, ein Denkmal sinnlicher Knabenliebe, nur zufällig in der Nähe des Ortes der Fackelentzündung stand.

§. 204. Noch ist die Frage zu beantworten, welches das wahre, ursprüngliche Verhältniss der drei Götter hier war, insofern sie alle drei im Kerameikos jährliche Fackelrennen hatten. In der That ist es nur eine Gleichheit, nicht aber eine Gemeinsamkeit des Besitzes, da keines der drei Feste, Panathenäen, Hephästien, Prometheen ihnen gemeinschaftlich angehört, so dass sie einen Verein, gleichsam ein göttliches Triumvirat bilden

könnten. Darum kann auch diese Trias keine ursprüngliche Bedeutsamkeit haben. Zwar sind Hephäst und Prometheus wohl von Anfang aus gleichem artistischen Grunde hier in Fackelläufen geehrt worden, aber die panathenäischen Spiele waren politischen Ursprunges. Nachher wurde auch Athena mit ihrem Fackelfeste wahrscheinlich auf diese Werkstatt der keramischen Plastiker bezogen, wie wir oben gesehen haben. Aber auch so war es doch nur eine Synonymität der Bedeutung dieser drei Kunstpatrone und ihrer Feste. Eine organische Einheit des Verschiedenen in solcher heiligen Drei zu finden war theils dem jüngeren Alterthume vorbehalten (wie schon Plato diese Drei als Kunstgötter in einer gewissen Abstufung verbindet durch seinen Mythus im Protagoras), theils ist dafür den modernen Deutern ein Spielraum willkürlichkünstlicher Deutung eröffnet entweder materielleren Sinnes, wie z. B. ein Gelehrter den Einfall gehabt hat, im Hephäst als Schmiedegott den Leuchter dieser angeblichen Lampenfeste, in der Athene das Oel und im Prometheus die Flamme zu sehen, oder auch mit geistigen Beziehungen und Steigerungen, wie wenn man in den drei Göttern das Physische, das Technische, das Aesthetische der Plastik finden wollte oder auch drei verschiedene Künste, die der Metallarbeit, der Weberei, der Thonbildnerei: Deutungen, welche für die Fackelläufe unwichtig, für die Götter selbst aber wenigstens in solcher Verbindung bei den Alten nicht geschichtlich nachzuweisen sind. Die athenische Eitelkeit masste sich zwar gern alle Kunst und Culturgötter an und unterschied ihre wichtigsten Gaben als ursprünglich athenisches Eigenthum [1]), aber die systematischen, sophistischen Beziehungen gehören der jüngeren Zeit an.

Fragen wir nach dem Verhältnisse der Zeiten der Stiftung der drei Fackelläufe, so dürfte der des Hephäst der älteste sein. Denn dass diesem Gotte ein wenn auch von jenen verschiedenes Fackelfest an den Apaturien begangen wurde, sowie die Sage von Erichthonios dem Sohne des Hephäst beweiset, dass er und seine Künste von uralter Zeit her bei den athenischen Stämmen geehrt waren und dass diese Ehre gleich der der Athene selbst zur attischen Stämmeverbindung gewirkt hatte. Dass aber

1) S. Plutarch Cim. 10. Vgl. Thiersch Epochen d. gr. K. 1829. S. 106.

Wettrennen für allerlei Feste der Griechen sehr früh gewöhnlich waren, ist bekannt und dass sie für Hephäst zu Fackelrennen werden mussten, offenbar. Die Prometheen traten nach dem Vorbilde der Hephästien wohl erst hinzu, nachdem der hesiodische Gesang von der Feuerentwendung für die Menschen sich verbreitet hatte und daraus ergiebt sich zugleich das absolute Alter der Prometheen; welches aber ihr relatives Alter zu dem Fackellaufe der Panathenäen sei, ist unbestimmbar. Doch hindert nichts, zu vermuthen, dass diese Scene des uralten grossen Staatsfestspieles gerade die jüngste und dass auf die Wettrennen der Athene die Fackel erst von den anderen Göttern übertragen sei darum, weil die Fackel mit Athene am wenigsten in eigenthümlicher und wesentlicher Verbindung steht. — Den Stifter der Prometheen kennt nur Hygin, es ist — Prometheus, sowie Demeter, Apollo u. a. Götter ihre Feste stiften — eine blosse Tautologie der Bezeichnung der Stiftung und des Gegenstandes.

Register.

A.

B.

R

S

T

Leipzig,
gedruckt bei W. Staritz, Universitäts-Buchdrucker.



